الجـــمهورية الجـــزائرية الـــديمقراطية الشـــعبية

وزارة التـــعليم العـــالي والبـــحث العـــلمي



كلية العلوم الاجتماعية

قســـــم الفلسفة

مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة

تحت عنوان:

إشكالية الفعـــل التأويلي العربـــي

بين المطلب الإيبستيمولوجي والمطب الإيديولوجي

محمد عابد الجابري ـ نموذجا

إعداد الطالب:

سباعي لخضر

تحت إشراف:

د / عبد الله عبد اللاّوي

أعضاء لجنة المناقشة:

* د/ أنور حمادى ______________ جامعة وهران ______ رئيسا
* د/ عبد اللاّوي عبد الله ______________ جامعة وهران ______ مقررا
* د/ درّاس شهرزاد ______________ جامعة وهران ______ مناقشة
* د/ نابي بوعلي ______________ جامعة معسكر ______ مناقشا

السنة الجامعية: 2011-2012

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة وهران

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة

تحت عنوان:

إشكالية الفعل التأويلي العربي

بين المطلب الإيبستيمولوجي والمطب الإيديولوجي

محمد عابد الجابري - نموذجا

إعداد الطالب:
سباعي لخضر

تحت إشراف:
د / عبد الله عبد اللاوي

أعضاء لجنة المناقشة:

* د/ أنور حمادى ________ جامعة وهران ______ رئيسا
* د/ عبد اللاّوي عبد الله ________ جامعة وهران ______ مقررا
* د/ درّاس شهرزاد ________ جامعة وهران ______ مناقشة
* د/ نابي بوعلي ________ جامعة معسكر ______ مناقشا

السنة الجامعية: 2011- 2012

باسم الله الرحمن الرحيم

إهــــــــــــداء

إلى المرحوم والدي الحاج أحمد.

إلى الوالدة أطال الله في عمرها.

إلى ملاك وعلاء الدين وأمهما.

إلى جميع إخوتي.

وإلى أساتذتي ، جميعهم.

...أهدي هذا البحث المتواضع.

شـــــــكـــــــر وتقـــــــديـــــــر

يطيب لي في ه ذا المقام أن أسدي جميل الشكر والعرفان والتقدير لأستاذي القدير، المشرف،د/ عبد الله عبد اللاّوي، على واسع العناية والتوجيه في إنجاز هذا العمل ، وعلى مرافقته لنا في فسحة التأويل التي بادر إلى فتحها،رفقة الأساتذة الكرام الذين أشرفوا على تأطيرنا في هذا المشروع،د/حمادي حميد،ود/ بن مزيان بن شرقي،ود/ بومدين بوزيد،ود/ سواريت بن عمر، ود/ أنور حمادة ، وغيرهم.

إلى هؤلاء، وإل ى جميع الأساتذة الذين ساهموا طوال تواصلنا معهم عبر درس "التفكير الفلسفي"، في شحذ هممنا في ممارسة العناد الفلسفي، و التطلع إلى المعنى في النصوص والظواهر، في حدود المتاح من ظروف المكان،و ظروف الزمان، فكان "معناهم"و درسهم نوعا من "التوريط الجميل"، الذي نصّر معهم على ممارسته، وقد تلقفنا من أحدهم اعتباره للمعنى سليل العناء والمعاناة.

إليهم جميعا أكيل خالص الشكر وعميق الإمتنان.

المقدمة

لما صار الحديث عن التأويل حديثا في المعرفة،تنظيرا وتأسيسا وبناءا،كما نقدا وتفكيكا وتقويضا لها، فإننا ندرك بناءا على هذه الازدواجية مدى الأهمية و الخطورة التي يكتسيها هذا الفعل في تحديد التوجهات القيمية،الاجتماعية والسياسية، للأفراد ، كما للجماعات، عبر إنتاج تمثلاته للموضوعات المختلفة،هذه الأهمية التي يكتسيها"فعل التأويل" تاريخيا وراهنا، جعلته يشكل عمق التفكير البشري على مرّ التاريخ، بشكل نستطيع معه أن نماهي بينهما دونما تردد ، من حيث أنهما يشتغلان على إنتاج المعنى، و ليس هناك أكثر من دليل على أهمية "فعل التأويل" من ذلك الاستقطاب الذي يجعله حاضرا في مختلف الحقول المعرفية.

لما كان التأويل هو صناعة التاريخ ، إن تقدما أو ارتكاسا، فإننا انطلاقا من النقاشات الدائرة في ساحة الفكر العربي المعاصر، حول هذا الفعل في تعاطيه مع التراث، و بالنظر لخطورة التحديات التي يطرحها هذا الفعل أمام الأمة العربية التي لا تزال تتلمس الطريق إلى مجدها الضائع، مرة بالتوجه إلى حضارة الماضي الإسلامية، ومرة أخرى إلى حضارة الحاضر الغربية، الأمر الذي جعل وضع هذه الأمة، شبيها بتائه ضل طريقه، بالرغم من مشاريع التنوير والثورة والإصلاح والتقدم والعقلنة،وما إلى ذلك من شعارات.

نظرا لحساسية هذا الوضع ارتأينا في هذا المقام أن نباشر بالقراءة صورة من صور هذا الفعل التأويلي المتجه إلى التراث العربي الإسلامي ، بغاية النقد و إعادة التأويل، و المنهمّ بتخريجه في الصورة التي تجعله قابلا ليشكل قاعدة صلبة للإقلاع الحضاري، وعلى اتساع مهمة تأويل التأويل أو إعادة القراءة ، نعلن من البداية أن بحثنا لا يضطلع بدور مساءلة القراءات التي أنتجها المفكرين المعاصرين، ولا حتى بطرح جميع الإشكاليات التي يثيرها مشروع القراءة الواحد، كذلك الذي وقع عليه اختيارنا لاعتبارات سيأتي ذكرها، لأننا ندرك بيقين أن إنجاز مثل هذه المهمة يتطلب فضلا عن تكاتف الجهود، وقتا طويلا وجهدا عسيرا.

التأويل الذي ندعيه في هذا البحث، ليس مختلفا عن القراءة، بل هو القراءة ذاتها، القراءة التي تستأنس بأدوات نصها ، وأدوات قرائه الآخرين، وتلزم نفسها بأقصى ما تستطيع ، أن تتحرر منها جميعا، أما عن نصها (القراءة/ التأويل)، فهو ذلك النص النقدي المثير للجدل الذي أنتجه المفكر المغربي محمد عابد الجابري ، وهو في خضم مشروعه المترامي"نقد العقل العربي"، أما الإشكالية التي نتخذها مؤطرا للبحث والقراءة معا، فهي إشكالية التداخل بين المعرفي والإيديولوجي، حيث بالرغم من الإشكاليات الكثيرة التي يطرحها هذا المشروع ، قارئا أو مقروءا، فإننا بحكم السلطة التي صار يشكلها خطابه على

تفكير الدارسين ، سواء أولئك المفكرين به ، بتبني أطروحاته ومقولاته أو مفاهيمه، أو أولئك الذين يفكرون معه(دون أن نقول ضده)، بنقده وتفكيك منطلقاته وكشف بياضاته، وعدد الدارسين من أولئك وهؤلاء ما فتئ يتزايد ، بشكل يشي بالخطورة و الحساسية والأهمية في آن واحد.

بحكم تلك السلطة التي صار يكتسيها الجابري بفضل منهجيته الصارمة، المتعددة المشارب، المنتصرة تصريحا للإيبستيمولوجيا ضدا للإيديولوجيا,فإن الإشكالية التي سيتأطر بها بحثنا هي:

هل تكفي الجابري البضاعة الإبستيمولوجية المتشكلة في فضاء العلم الأوروبي المعاصر لأن تكون كفيلة بإنتاج قراءة علمية للمادة التراثية؟ أم أن الإيبستيمولوجيا الجابرية ليست سوى إيديولوجيا متنكرة، تمخضت عن وضع التهافت التي آلت إليه الإيديولوجيات المكشوفة..؟، وبالتالي يكون إشتغال الجابري على نقد هذه الإيديولوجيات نوعا من المخاتلة التي تنتهي بتغيير موقع السلطة التي تمارسها الاعتبارات السياسية على الهم العلمي والمعرفي؟ هل يمكن اعتبار التعفف الذي يبديه الجابري عن الإيديولوجيا من خلال الشعار الإيبستيمولوجي نوعا من " التخفي" و "التستر" عن مضمرات أكثر خطورة مما تصرح به مشاريع غيره؟ ألا يمكن عندئذ تأكيد دعوى "التقية " في خطاب الجابري، ومن ثمة مماثلته بمن كرس جهده على بيان تهافت قراءتهم؟ نحو تأكيد هذه الفرضية يسير البحث.

فضلا عن السلطة المعرفية و البحثية التي أشرنا إليها آنفا، ثمة تبرير آخر لاختيار الجابري من بين عدة قراء للتراث العربي الإسلامي، نراه في تلك الأنفة الفكرية التي يبديها ناقد العقل العربي، وهو منهمك في بناء مشروعه، بحيث يظهر قدرة فائقة في استدراج قارئه إلى نتائجه(القبلية) ، بعد أن يكون أحكم منافذ الإنفلات من بنائه النظري المغلق، المستلهم لروح التفكير الرياضي و المنهج الأكسيومي، وهو من خلال كل هذا يعلن ترفعه عن الإيديولوجيا، وهذه الأنفة كما نقرأها بلغة صاحبها ، مثلما تخلق لصاحبها العظمة والكبرياء، توحي أيضا بخطورة على مستوى ما، ولا أعتقد أنه هو بذاته يرفض مثل هذا التأول، وهو الذي يصرح أن الفيلسوف الذي لا ينتج الإيديولوجيا ، هو أخطر فيلسوف ، إنه يعيد إنتاج أيديولوجيا سابقة، ولكن لا بوصفه إيديولوجيا، بل بوصفها فلسفة تقدم نفسها لا كتعبير عن صراعات اجتماعية أو مطامح قومية ، بل كنظرة مجردة إلى الكون والإنسان تدعي أنها نتاج الوعي المعرفي.

الفعل التأويلي العربي الذي نمثل عليه في هذا المقام بالجابري،لا بد وأن يتم التطرق إليه من خلال إشكالية تداخل المعرفي والإيديولوجي، عبر مدخل مفاهيمي إشكالي يبلور هذه الإشكالية بعد أن يتم ضبط المفاهيم التي تتعلق بها، في دلالاتها اللغوية والاصطلاحية، و التطرق إلى السياقات الثقافية والتاريخية التي ظهرت وانتعشت فيها، من هنا كان لزاما أن نبحث في "التأويل" كمفهوم ،والتأويل

كفعل، والوقوف عند الجذور اللغوية للفعل وفقا لما تطرحه المعاجم العربية، حيث كانت الدلالة اللغوية تشي منذ البداية بمعنى الحركة "نحو"، نحو مطلوب أو مبتغى ما،الأمر الذي جعل المعنى الاصطلاحي بالرغم من اتساعه والتباينات التي تطبع عمليات ضبطه ،لا يخرج عن "طلب المعنى" من خلال أثر نصي ما، أما عن الصيغة التي يرد فيها التأويل مرتبطا بالفعل ، وقد كان ذلك واضحا في العنوان الذي وضع للبحث ،فكان المبتغى من ورائها التأكيد على الأثر الذي يتركه التأويل حينما يتمظهر نوعا من الخطط والإستراتيجيات التي يظهر واضعوها قدرة فائقة في ضبط الأهداف وإعداد الوسائل والتقنيات.

بصدد التأويل كمفهوم واسع الانتشار في الثقافة الإسلامية، كان طبيعيا أن تتم الإحالة إلى الاستخدام القرآني لهذه اللفظة، وذلك من أجل بيان أنواع التخريجات التي تقدم بها هذه اللفظة،لتكون الناظم لعملية التشريع واستنباط الأحكام الشرعية، و تقديم المواقف من الإشكاليات العقدية التي كانت تعج بها البيئة الإسلامية، وثار الخلاف حول التأويل، أهو مشروع أم منبوذ؟ وإذا كان مشروعا فما هي شروطه وحدوده؟ ومن يضطلع به؟ وهل يبلغ درجة اليقين عند أهله؟ أم هو من قبيل المعرفة الظنية الإعتقادية؟.

وقد كانت علوم القرآن أبرز مجال معرفي تولىّ التنظير لمسائل التفسير والتأويل، من خلال التصنيفات التي يقيمه العلماء في النص ودلالاته ودرجات معناه وغيرها من الأطر النظرية التي تحسم الموقف من هذه الإشكالية، فإما أن يكون "عالم القرآن" من دعاة التأويل أو دعاة التفسير، مع ذلك كان باديا أن الخصومة بين التفسير والتأويل ليست سوى وجها خفيا لصراع "إيديولوجي" مضمر.

أما خارج الثقافة الإسلامية فكان مصطلح الهيرمنوطيقا بما هو أشهر المقابلات الأعجمية للفظة التأويل،محل تحديد لغوي واصطلاحي ، أين أحالتنا المادة اللغوية إلى الإله هرمس، ووقفنا على المعاني المختلفة للفعل الإغريقي hermeneuein، التي تراوحت بين التلاوة الشفهية والشر ح والترجمة، وفي إطار هذه الدائرة استمر التأويل في الفلسفة الغربية المعاصرة، إلى أن حدث التحول مع التأويليات المعاصرة التي أحدثت انقلابا بدا لبعض المفكرين أنه انبعاث لسفسطائية جديدة تعمل على بعثرة العلامات ، وفتح النص على التعدد الدلالي الذي تستحيل معه القراءة المطابقة ، لتوضع المعرفة البشرية على مشارف عصر العدمية البديلة عن العدمية التي تصدى لها نيتشه باعتباره أحد رواد فلسفة الاختلاف التي انتصرت للسفسطائيين على اللحظة السقراطية ومختلف امتداداتها في الفلسفة الغربية.

بعد مصطلح التأويل كان لزاما أن نتطرق لأولى أطراف الإشكالية التي نباشرها، أي الإيبستيمولوجيا باعتبارها أداة تأويلية، بعد أن تم لنا التعريف بها كحقل معرفي ناشئ في خضم المآزق التي وقعت فيها العلوم الكلاسيكية، وتطرح نفسها مجالا للمقاربة النقدية للمعرفة العلمية ،ولما كانت الإيبستيمولوجيا تختص بالمعرفة العلمية، وهو ما يشكل نقطة اختلافها عن نظرية المعرفة،أحد الفروع الكلاسيكية

للمبحث الفلسفي، فإنها مثلت مجال استقطاب لقراء التراث العربي الإسلامي ، لاسيما من المفكرين المغاربة، بفضل ما تتوفر عليه من أدوات إجرائية، هي في رأيهم ذات مناعة عن أي تحميل أو تلويث إيديولوجي،هذا على الأقل في حدود ما نستشفه من خلال تبريرات رائد المنهج الإيبستسمولوجي في الخطاب التراثي المعاصر، ومن هنا كانت الأليات والمفاهيم الإيبستيمولوجية ملاذ الجابري في سبيل تجنيب مشروعه النقدي المطبات التي وقعت فيها القراءات السابقة.

بعدها تناول مدخلنا المفاهيمي طرف الإشكالية الثاني، الذي كان في نص الإشكالية رديفا للمطب، أين بحثنا في الدلالة اللغوية لمفهوم الإيديولوجيا، ثم الدلالات التي أخذها المفهوم في السياقات التاريخية والثقافية المختلفة، كما تم التطرق إلى علاقة الإيديولوجيا الجدلية بالدين والفلسفة ،ثم علاقتها بالتأويل،و كذا الآليات التي يوظفها التفكير الإيديولوجي باعتباره نقيضا للتفكير العلمي.

في أول فصول هذه الدراسة تناولنا الفعل التأويلي العربي ،موضوعاته وإشكالاته،وهو في خضم إشكالية النهضة عبر ثلاث مباحث، في المبحث الأول تم التعرض لأزمة المنهج بالنسبة لهذا الفعل كما تمثلها بعض المفكرين العرب، وتبين لنا في تلك الأثناء أن الدراسات التراثية العربية كانت تفتقد للمنهج الملائم في تمثل النص التراثي ، فهي في الغالب كانت تقع في أسر المناهج الجاهزة ،إستشراقية أو ماركسية أو مناهج تراثية كلاسيكية، فطغت عليها النزعة الخطابية والنعرة العلمية، وفي المبحث الثاني تم التعرض لمشكلة التحقيب والتصنيف التي تطال هذا الفعل، فتصبه في تحديدات زمنية غير ملائمة أو تحشره ضمن تصنيفات حدية تعسفية، وعرجنا على الاعتراض الذي أورده بعض المفكرين في هذا الخصوص، ثم اعتمدنا لغاية إجرائية التصنيف الثلاثي ، وحللنا الممارسة التأويلية عند السلفيين والليبراليين ثم الماركسيين، ووقفنا على مختلف تمظهرات هذه القراءات الثلاث.

أما المبحث الثالث فكان إستنتاجيا، تم فيه رصد المنطلقات والمؤطرات الفكرية والنظرية للفعل التأويلي العربي المعاصر، وبينا أن هناك مجموعة من الثوابت تحكم الفكر العربي المعاصر ،على تنوع مشاربه المعرفية والإيديولوجية.

في الفصل الثاني تم التفرد بالفعل التأويلي كما مارسه نموذج هذه الدراسة،عبر ثلاثة مباحث أيضا، ركزت عل بيان الخصوصية التي مثلها الجابري في الخطاب التراثي العربي المعاصر، ففي المبحث الأول تم التطرق إلى الخيارات المنهجية لمشروع الجابري ،من خلال تتبعه للقراءات السائدة، التي بسبب سلفيتها و عقليتها القياسية لم تكن ـ حسبه ـ تفي بالغرض، لذلك وجدناه يجمع بين اتجاهات متعارضة"الدينية،الليبرالية، الماركسية" تحت مسمى واحد، هو السلفية، ومن ثمة اتجه إلى التنظير إلى منهج بديل قام على إستراتجية الفصل والوصل، التي تستلهم مفهوم القطيعة الإيبستيمولوجية

الباشلاري،كما يقوم هذا المنهج على استثمار أدوات وسائل من مرجعيات فلسفية متنوعة، جعلت ناقد العقل العربي لا يرى مانعا في أن تلتئم داخل خطته المنهجية، كل من المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي و الطرح الإيديولوجي، وبهذه الإستراتجية باشر الجابري المتن التراثي قاصدا تخريج قراءة عصرية كفيلة بالاستقلال عن بنية العقل العربي التي كلستها العقلية القياسية، وجعلت الفكر العربي المعاصر خال من أية تاريخية.

أما المبحث الثاني فقد تولى بيان الخيارات المفهومية التي لم تكن لتتم بمعزل عن الخيارات المنهجية، ومن أهم ما دافع عنه الجابري كخيار مفهومي أساسي مفهوم العقل، الذي استعاض به عن مفاهيم أخرى، من مثل الفكر والثقافة،وأكد أن مهمته تتجه إلى آلية إنتاج الأفكار، لا إلى الأفكار ذاتها، كما وقفنا على إصراره على الأخذ بعروبة العقل ،وأعلن عن تحاشيه للنقد اللاهوتي الذي توحي به عبارة "نقد العقل الإسلامي"،كما عمد إلى الأخذ بعروبة العقل دون إسلاميته تحت مبررات عدة، كمحدودية إمكانياته اللغوية، والتخصص، إلا أن أهمها ما يرتبط بنزعته القومية، التي حاول أن يعضدها بأساس علمي ، من خلال النظريات اللسانية التي أكدت على العلاقة بين اللغة والفكر.

كما تفادى الجابري الدخول في مهمة أنتروبولوجية من خلال ضبط مدونته البحثية في حدود الثقافة العالمة، لذلك وسم مشروعه بنقد العقل وليس نقد الثقافة ، باعتبار أن الثقافة أوسع، وعليه كان النقد الإيبستيمولوجي بديلا عن السجال الإيديولوجي الذي ظل يطبع القراءات السابقة، وكان الجابري ينحو بمنهجه الإيبستيمولوجي نحو تحقيق مطلبين أساسين في قراءة التراث،هما المعقولية والموضوعية. وفي سبيل تحقيقهما اعتمد النزعة الإجرائية في اختيار أدوات القراءة، وهنا كان من الضروري أن نتساءل مع الكثير من نقاد الجابري عن جدوى هذه النزعة في ظل الحديث عن استمرار روح الثقافة الأصلية في صلب المفهوم حتى وإن كان هذا المفهوم ناشئا في أحضان ما ندعوه تفكيرا علميا، فضلا عما يشوب عملية النقل من تشويه وتصرف وسوء فهم و تأويل.

فيما كان المبحث الثالث الذي جاء مطولا لاعتبارات رأيناها موضوعية، لأن الأمر يتعلق بالنتائج التي هي بخصوص الإشكالية التي نطرحها هنا بمثابة النتائج /المقدمات، وفي هذا الحيز تناولنا القسمة الثلاثية التي أحدثها الجابري في المعرفة العربية، وكيف شكلت هذه القسمة إستراتجية موجهة في توليد الثنائيات وإجراء المقاربات والمقارنات بين دوائر ثقافية ومعرفية مختلفة، لتكون بعد ذلك معبرا للولوج في الإشكالية العامة التي أطرت الخطاب التراثي العربي، وعليه كان باديا أن هذه القسمة التفاضلية فيما أقامته من تعارضات ، وما توقفت عنده من لحظات تصادم و تهادن وتصالح، كانت موجهة بداعي إيجاد لحظة تأسيسية للوضع العربي الراهن ، فكان المخرج الجاهز في ذهن الجابري هو اللحظة المغربية

البرهانية التي استطاعت في نظره القطع مع أسباب العقم في العقل العربي، في هذا المبحث تناولنا إذن النظام المعرفي البياني ، العرفاني ، ثم البرهاني وفق الترتيب الذي عرضه بها الجابري، وبشيئ من التحليل لما تعلق الأمر باللحظة البرهانية المغربية، ثم توقفنا في نهايته عند مشروعية الدعوة التي أطلقها الجابري إلى إستئناف الرشدية.

الفصل الثالث من هذا البحث كان متعلقا بثناية المعرفي والإيديولوجي في خطاب الجابري قارئا ثم مقروءا، من منظور القراءة الجابرية التي كان لها كبير التأكيد على التلازم بين الإيديولوجي والمعرفي في المتن التراثي، وكانت موضوع الفلسفة الإسلامية مثالا واضحا على هذا التلازم، وكذا من زاوية نقد النقد ، أين كان مشروع الجابري محل نقد شديد واسع، وتناولنا الجدل بين طرفي هذه الثنائية من خلال ثلاث مباحث، تولت بنظرة نقدية الكشف عن الخلفيات الإيديولوجية للقراءة الجابرية .

في المبحث الأول عرجنا على الإيديولوجي والمعرفي في الفلسفة المشرقية وفقا للقراءة الجابرية، فمن خلال آلية التحليل الإيديولوجي بين الجابري ارتباط فلسفة الفارابي وابن سينا براهنهم السياسي والاجتماعي والثقافي،وقد خص الشيخ الرئيس بفيض من التحليل،كان نتيجته جملة من الأحكام القاسية، جرّت عليه كثيرا من التشنيع، على غرار ما صدر من جورج طرابيشي ومحمد يحي وعلي حرب وغيرهم كثير، وفي صورة مدافع عن القومية العربية ظهر الجابري ناقما على ابن سينا الذي لم يكن عيبه ـ وفق التحليل الذي يقدمه هو ـ سوى الانتصار لقوميته الفارسية عبر الفلسفة المشرقية التي اعتبرها مفكرنا علة العقم الذي لاحق العقل العربي في العصور اللاحقة.

وقد توقفنا عند الخلفيات الإيديولوجية لنزعة المفاضلة التي استبدت بالقراءة الجابرية وجعلتها تنظر إلى النصوص بمعيارين مختلفين، فانعكست عليها محاباة مبالغ فيها المغاربة واستعداء لطيف للمشارقة، وبالتالي لم تكن تهمة الشوفينية سوى رد فعل على نظرته التبخيسية للفلسفة السينوية واستمراراتها المختلفة .

في المبحث الثالث تناول البحث مدى نجاعة النزعة الإجرائية في مشروع نقد العقل العربي من خلال مفهوم القطيعة الإيبستيمولوجية الذي بدا لنا بعد التحليل، أنه مجرد تجلي للقراءة القبلية للفلسفة الرشدية التي خلفت أثرها الواضح على الجابري وجعلته يدشن نيابة عن كثير من مفكري اللحظة المغربية سلسلة من القطائع الوهمية مع "نظرائهم" في المشرق، ينشدها في الراهن العربي كفعل أساسي في مشروع الوثبة ، وبالتالي كان مفهوم القطيعة الإيبستيمولوجية مشبعا بالغائية الإيديولوجية التي مكنت الجابري من تكريس مبدأ المفاضلة الثقافية والجغرافية في المادة التراثية العربية التي التئمت حول النص الديني واستلهمت روحه.

آخر مباحث هذه الدراسة تولى البحث في العلاقة بين المنهج الإيبستيمولوجي و التحميل الإيديولوجي من خلال نقد طه عبد الرحمن للآليات المنهجية التي وظفها الجابري في قراءته للتراث،وكيف دلل صاحب "تجديد المنهج في تقويم التراث" على قصور هذه الآليات في الإحاطة بحقيقة التراث،كما بين القصور الذاتي في العتاد الإيبستيمولوجي للجابري، الذي كان مقتصرا على أيبستيمولوجيا باشلار ، التي لم تكن سوى طريقا واحدة من بين عدة طرق ممكنة، الأمر الذي يتطلب عرض هذه الآليات الإيبستيمولوجية على المراجعة المستمرة ، من أجل بيان نسبيتها ومشروطيتها، ومن ثمة ارتباطاتها الإيديولوجية، على الأقل من أجل نقلها إلى بؤرة الوعي ، وبعد ذلك تعرض على اختبار الصلاحية في الموضوع المرحلة إليه.

لتأتي الخاتمة التي لم تكن تحمل هذه الصفة إلا من جهة الضوابط الأكاديمية ، بحيث تبين لنا أن إشكالية المعرفي والإيديولوجي في أي خطاب فلسفي أو علمي هي من صنف الإشكاليات النظرية الصرفة التي لا يمكن تجاوزها ، و أن حلها لا يتم إلا بإلغائها ، وفقا للتحديد الذي قدمه الجابري للإشكاليات النظرية،مع ذلك كان من الضروري رصد أوجه الإزاحة الذي أحدثها الجابري بخصوص هذه الإشكالية في مقاربته للمسألة التراثية، بمثل ما كان ضروريا كذلك الكشف عن الإيديولوجيا الدفينة في خطاب الجابري العلموي.

مدخل مفاهيمي إشكالي

الفعل التأويلي، الإيبستيمولوجيا،الإيديولوجيا: المفاهيم والإشكاليات:

درجت الدراسات التي تتخذ "الفعل التأويلي" موضوعا لها، على مباشرة البحث بمساءلة المفهوم الرئيسي، الذي هو "التأويل" في الصيغة العربية أو "الهيرمنوطيقا" في الصيغة الأعجمية، باعتبارها أشهر المقابلات العربية لمصطلح التأويل، وتبتغي هذه العادة في الغالب الحفر في تاريخ المفهوم من أجل كشف وتعرية ارتباطاته التاريخية والثقافية، مما يمكنها من متابعة التحولات التي لحقته وتلحقه في الاستعمالات والممارسات الراهنة، وكذا إدراك آليات اشتغاله والعوائق التي تعترضه، فضلا عن الآفاق التي تنفتح أمامه في المستقبل، وإذ تكون محاولتنا كذلك، وهي التي تجتزئ لنفسها "مساحة نصية" ضيقة على اتساعها، تندرج ضمن "الخطاب العربي المعاصر" وهو في خضم محاولاته المستميتة من أجل تمثل القضايا المختلفة للواقع العربي، ورائده في كل هذا "إنتاج تأويل" لنص هذا الواقع،ولمختلف النصوص التي ساهمت بطريقة أو بأخرى في تشكيله.

مساحتنا المجتزئة لاقتضاءات ورد ذكرها، هي تلك التي شغلها المفكر المغربي محمد عابد الجابري بنصوصه التأويلية المترامية، التي شكلت في المحصّلة مشروعا تأويليا ضخما، شارف على إنهائه، إن كان للمشاريع الفكرية من مثله نهاية، لاسيما وأنه اتخذ له النقد عنوانا، لأن تاريخ التفكير الفلسفي هو تاريخ فعل تأويل ونقد تأويل لا ينتهيان، وهو ما يمكننا من الفهم مع نيتشه "أن كل ما حصل ويحصل في (الفلسفة) سوى مجموعة من الظواهر انتقاها واختارها كائن مؤول"[1].

لما بات "النص الجابري" بما هو "تأويل" قوي الحضور في النقاشات والحوارات الفكرية والفلسفية والأدبية، كان من الضروري أن يكون المدخل لتناولنا لإشكالية "الفعل التأويلي" لدى الجابري مفاهيميا، من أجل بناء الإطار النظري لهذا البحث، وقد آثرنا التركيز على ثلاث مفاهيم رأيناها أساسية وهي، "الفعل التأويلي" و"الإبستيمولوجيا" و"الإيديولوجيا ".

الفعل التأويلي : المعنى ومستويات الدلالة

عندما نتحدث عن "الفعل" في وضعية منفصلة عن أي مصطلح آخر،لابد وأن ندرك أن الأمر يتعلق بالإرادة الإنسانية وهي تمارس نشاطا ذهنيا أو يدويا هادفا، وقد يتخذ هذا النشاط شكل الممارسة الجماعية التي تلتئم فيها مجموعة من الإرادات الفردية أو يكون ممارسة فردية "خالصة"،وبالرغم من التحفظات التي يثيرها هذا التحديد من زاوية ربط الفعل بالإرادة أو من زاوية العلاقة بين"الفردي"

---

[1] بن عبد العالي عبد السلام : أسس الفكر الفلسفي المعاصر، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ط1، 1991، ص31.

و"الجماعي"، فإن هذه التحفظات على وجاهتها لا تهمنا إلا عندما تكون على صلة بالنعت الذي تتحدد به طبيعة هذا الفعل كأن يكون"تأويليا"كما هو الشأن في هذا المقام ، وبالتالي يكون استعمالنا لمفهوم "الفعل التأويلي" استلهاما لأنواع مختلفة من صور الربط بين لفظ "الفعل"، وفعاليات ذهنية مختلفة مثل (الفعل المعرفي)، و(الفعل الإدراكي)، و(فعل القراءة)، و(فعل الكتابة)، والفعل في اللغة العربية هو كل ما يدل على حدث وقع في زمن معين، وبالمعنى الذي نورده هنا مرتبطا بـ"التأويل"، يستهدف الفصل بينه وبين السلوكات الظرفية العابرة، ذات الطابع الانفعالي التي تستحق اسم "ردود الأفعال"، إذن الفعل الذي نقصده هو الممارسة الجادّة والمنظمة، التي تتوخى هدف منشود، وتسير إليه وفق منهجية مضبوطة وواضحة، فهو إذن لا يكون إلا قصديا وإراديا ومنهجيا.

فماذا نعني بالتأويل كفعل معرفي؟

التأويل كفعل هو عبارة عن إستراتيجية نحو اكتشاف المعنى أو كما يقول إدغار موران:"إن الفعل هو عبارة عن قرار واختيار لكنه عبارة عن مراهنة ... انه عبارة عن إستراتيجية، ولا تشير كلمة استراتيجيا إلى برنامج محدد مسبقا يكفي تطبيقه بنفس الشكل وعلى طول الزمن، إن الاستراتيجيا تسمح انطلاقا من قرار بدئي، بتمثل مجموعة من السيناريوهات من أجل الفعل وهي سيناريوهات قابلة للتغير بحسب المعلومات التي تظهر مع مسار الفعل، وبحسب كذلك الصدف التي تنبعث وتخل بالفعل"[1].

التأويل في أدبيات الفكر العربي الإسلامي مصطلح ذو حمولات ثقافية مختلفة تتراوح بين الديني والفلسفي والسياسي، وقبل أن نعرّج عليها نعود إلى المعاجم العربية من أجل ضبط "مادة " هذه اللفظة والوقوف على دلالاتها اللغوية ليس من أجل العبور إلى الدلالة الاصطلاحية فقط ، بل من أجل تبرير هذا الانتقال والتجويز، لاسيما وأن المفهوم، أي مفهوم، وهو مصاغ في قالب لغوي، يحمل في جوهره نوعا من الرمزية يعمل التأويل على تفكيكها.

ترجع معظم المعاجم العربية لفظة "التأويل" إلى المادة الثلاثية " أ.أ.ل"، وتكاد تتفق حول التغيرات التي تلحق هذه المادة من قلب أو إبدال بشأن الألف الوسطى ، التي تنقلب واوا أو ياءا حسب مواضع الاستعمال، في لسان العرب نجد " آل الشيء يؤول أولا ومآلا: رجع. أول الشيء: رجّعه، وألت عن الشيء: ارتددت، وفي الحديث: "من صام الدهر فلا صام ولا آل أي لا رجع إلى خير"، "وأما التأويل فهو تفعيل من أوّل يؤوّل تأويلا وثلاثيه آل أي رجع وعاد"، كما يشير ابن منظور إلى التأويل بدلالة

---

[1] - إدغار موران: الفكر والمستقبل – مدخل إلى الفكر المركب، تر: أحمد القصوار ومنير الحجوجي، دار توبقال للنشر، ط1، 2004، ص 79 .

أخرى هي الإصلاح والسياسة بقوله: "آل مآله إيالة إذ أصلحه وساسه، و الائتيال: الإصلاح والسياسة"[1]،أي تتبع الشيء ورعايته حتى يبلغ كماله.

أما في معجم تهذيب اللغة فنجد التأويل يؤدي معنى الرجوع أيضا "الأوْل هو الرجوع، وقد آل يؤول أوْلاً،أي رجع" [2]، ونفس المعنى نجده عند ابن فارس الذي يحيلنا إلى الاستخدام القرآني للفظة "التأويل"في قوله تعالى:"هَلْ يَنْظُرُونَ إلاّ تَأويلَهُ يَوْمَ يَأتِي تَأويلُهُ يَقُولُ الّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بالْحَقِّ فَهَل لَنَا مِن شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُواْ لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ" [3]، تأويله أي عاقبته [4]، التي هي المعنى الأصلي، وهذا الأخير لا يظهر إلا يوم البعث أما ما قبل ذلك فلا يعدو أن يكون مجرد احتمالات، وبالتالي لا يمكن بلوغه، ويتكرر الاستخدام القرآني للتأويل بمعنى العاقبة في عدة آيات مثل قوله تعالى :" **وَأَوْفُواْ الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُواْ بِالقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً** "[5]، وكذا قوله تعالى: " **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنْتُمْ تُؤمِنُونَ بِاللهِ وَاليَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً**" [6].

من هنا يتبين أن فعل التأويل يسير في اتجاهين متعاكسين دونما تناقض،وبالتالي يحتمل معنيين متعارضين، فهو يوظّف بمعنى الرجوع إلى نقطة "البدء "،كما يوظف بمعنى التتبع إلى نقطة "الانتهاء " و"الاكتمال"، وهذا التعارض بينهما يجعلنا نستحضر فيه كفعالية بشرية معنى " الدوران " في حلقة مغلقة ما بين البدايات والنهايات، وما ينجم عنه من "توتر ذهني".

من أجل إزالة هذا التعارض يذهب نصر حامد أبو زيد إلى الجمع بين الاستعمالين في الصيغة الصرفية "تفعيل" الدالة على الحركة، ليكون التأويل" على وزن تفعيل" هو حركة بالشيء أو الظاهرة إما في اتجاه الأصل أو في اتجاه الغاية والعاقبة بالرعاية والسياسة"[7]، وعند تركيز التأمل على ما يضعه أمامنا الاستخدام القرآني للفظة التأويل نجده فعلا مشدودا إلى "الغائب" ،ينشد العودة إليه أو"استحضاره" أو تمثله، سواء كان ذلك الغائب لحظة تاريخية ماضية أو مستقبلية أو معنى غامضا ملتبسا يكتنف ظاهرة ما، كأن يكون "حديثا"، في قوله تعالى: " **وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ** "[8] ، أي أن للأحاديث معنى غائبا (خفيا)، لا يحضر إلا بفعل التأويل الذي خصّ به نبيّه يوسف، وفي نفس السورة

---

[1] ـ ابن منظور: لسان العرب، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، 1995، مادة أول.
[2] ـ الأزهري: تهذيب اللغة، تحقيق إبراهيم الابياري، دار الكتاب العربي، بيروت، 1976 ،مادة أول
[3] ـ سورة الأعراف، الآية 53
[4] ـ ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر القاهرة، 1979، مادة أول
[5] ـ سورة الإسراء، الآية35
[6] ـ سورة النساء، الآية 59
[7] ـ نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن ، المركز الثقافي العربي،بيروت، ط1،ص230.
[8] سورة يوسف، الآية 06.

القرآنية نجد التأويل مقترنا "بالحلم "، باعتباره نصا مبهما يقتضي التوضيح، في قوله تعالى: " قَالُواْ أَضْغَاثُ أَحْلاَمٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الأَحْلاَمِ بِعَالِمِينَ" [1]، بل يقترن التأويل كذلك في لغة القرآن الكريم بالأحداث المستقبلية، كما هو الشأن في قوله تعالى "قَالَ لاَيَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلاَّ نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيكُمَا ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَهُمْ بِالآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ " [2] ،بمعنى أن يوسف كان يُخْبر "قبليا" من معه بالطعام الذي سيأتيهم، وبذلك تجاوزت قدرة يوسف التأويلية الماضي لتطال المستقبل كذلك.

فضلا عن اقتران التأويل في مواضع الاستعمال التي أشرنا إليها، "بالاستضمار والاستحضار" والكشف عما هو غائب أو غامض وخفي في نص أو ظاهرة ما، نكاد نجزم أن التأويل في أكثر استعمالاته هو فعل يبتغي إنشاء معرفة من حول "موضوع" معيّن، لذلك تكون الدلالة الاصطلاحية للفظة التأويل وفيّة لهذا الاستعمال اللغوي، وقبل البحث في ذلك ينبغي التطرق إلى لفظة أخرى يلتبس معناها بالتأويل، يصل عند البعض حد التطابق وعند البعض الأخر حد التنافر، وقد عنينا بها التفسير، فالتفسير في اللغة العربية يحيل في مادته الاشتقاقية إلى معاني لا تخرج عن الكشف والإبانة والظهور والإظهار، وهي دلالات تتقاطع مع دائرة المعاني التي يأخذها التأويل، غير أن بعض اللغويين تحت تأثير مذاهبهم الفقهية والكلامية يميلون إلى الفصل بينهما، وبالتالي يكون ذلك الفعل تحكميا، دليل ذلك مثلا أن مفسري القرآن حين يكونون بصدد لفظة التأويل ـ التي وردت في القرآن سبعة عشر مرة وهو ما يعزى في نظر بعض المفكرين لاعتبارات ثقافية[3] ـ يطابقون بينه وبين لفظة التفسير، فهذا الطبري يفسر يفسر تأويل الأحاديث في سورة يوسف بقوله: "ما **يؤول** إليه أحاديث الناس عما يرونه في أحلامهم" [4] ، بل أن في عنوان هذا التفسير المشهور ما يدل على أن التفسير ليس شيئا مختلفا عن التأويل، وإلا لماذا تكون لفظة التأويل في العنوان توضيحا لمحتوى هذا الكتاب في التفسير، وعليه سنعتبر الخصومة بين التفسير والتأويل مفتعلة، ودون الولوج في أسباب افتعالها في هذا المقام، نتوجه إلى الدلالة الاصطلاحية التي يأخذها في الثقافة العربية الإسلامية .

تعتبر علوم القرآن الإطار الذي تحددت ضمنه دلالة مصطلح التأويل في هذه الثقافة، وفيها نلمس نوعا من التراتب بينه وبين التفسير، باعتبارهما معا يشتغلان على النص القرآني، فتجعل التفسير

---

[1] ـ سورة يوسف ، الأية44.
[2] ـ سورة يوسف ، الأية37.
[3] ـ نصر حامد أبو زيد : مفهوم النص،مرجع سلبق، ص226.
[4] ـ محمد بن جرير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق محمود محمد شاكر، دار المعارف القاهرة، ط1، 1960، ج 15، ص560.

مرتبطا بالنقل (الرواية)،والتأويل مرتبطا بالعقل (الدراية) -[1] ، ونجد الزركشي في برهانه يميز بين المؤول والمفسر فيقول: "فالمفسر ناقل والمؤول مستنبط " [2] ، وهذا الفصل الذي يستند إلى التصنيف الذي أقامه "ابن عباس" لوجوه التفسير بالنسبة للنص القرآني "التفسير أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير تعرفه العلماء وتفسير لا يعلمه إلا الله" [3] ، وهذا لا يلغي الخلاف حول حدود وآليات هذه الفعالية الذهنية في تعاطيها مع النص، وفي التعريفات التي سنوردها يظهر تباين المرجعيات والمذاهب والمواقع في تحديد المصطلح، فعندما يكون "التأويل هو صرف الآية إلى معنى تحتمله من المعاني، غير مخالف للكتاب والسنة، وترجيح أحد الاحتمالات بدون القطع والشهادة على الله" [4] ، فإن ذلك يعني أنه يتميز بالطابع التخميني الظني، ومنه قابليته للإبطال،لاسيما عندما يرمى بخدمة الهوى و المذهب والمصلحة ويصنف في خانة التأويل الإيديولوجي، على غرار كثير من الفرق في الإسلام التي ذهبت في فتح النص إلى ما لانهاية من المعاني كقول الباطنية "بأن للآية الواحدة ستين ألف فهم وما بقى من فهمها أكثر"[5].

على العموم فإن الدلالة الاصطلاحية للتأويل لم تخرج عن معنى التحوّل من المعني الظاهري للألفاظ إلى معنى باطني،وأن المرونة التي تتميز بها اللغة العربية تجعل هذا النقل والتجويز مبرّرا، سواء اتخذنا مرجعنا المستوى الأول أو الثاني ، لأن المعنيين الذين يبدوان متعارضين هما في الحقيقة متكاملين، ولما قلنا أن المفهوم يحمل في جوهره نوعا من الرمزية القائمة على المشابهة الضمنية بينه وبين دلالته اللغوية. فإننا عندئذ نكون قد وقفنا على وجه المشابهة الذي جعل الانتقال من الدلالة اللغوية أو بالأحرى الدلالتين اللغويتين المتعارضتين إلى الدلالة الاصطلاحية أمرا مستساغا، من خلال التسليم المبدئي بأن المعاني تقوم في الذهن أولا ثم نبحث لها عن مقابلات لغوية مادية تعبر بها إلى الخارج، من أجل أن نقف علي حيثيات توظيف التأويل للدلالة على عملية إنتاج المعنى أو البحث عن المعنى الخفي، فإننا ندرك في يسر أن البحث عن الخفي هو جوهر الدلالة التي أحالنا إليها الاشتقاق اللغوي في مستوييه المتعارضين صوريا، المتكاملين جوهريا .

أي أن التأويل ما كان ليطلق على الجهد العقل الذي يبتغي استنباط المعنى من النصوص أو استبطانها، لو لم تكن لغة العرب تتيح هذا الاستعمال بحكم المشابهة القائمة،كمثال على هذه المشابهة يقول عبد الغني بارة " فكأن السياسة (وهي إحدى الدلالات اللغوية للتأويل) هي تتبع الشيء وإصلاحه

---

[1] ـ نصر حامد أبو زيد:نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، بيروت، والدار البيضاء، ط 3، 2007، ص 117,
[2] ـ الزركشي : البرهان في علوم القرآن، ج2، ص166.
[3] ـ السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، عالم الكتب بيروت ، دون طبعة ، دون تاريخ، ج2، ص36.
[4] ـ عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة، الدار العربية للعلوم ناشرون بيروت، منشورات الاختلاف الجزائر، ص 134.
[5]ـ السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، مرجع سابق، ص 195.

حتى يبلغ مآله، كذلك الحال مع المعنى، فالتأويل يسوس ويصلح مشكلة الغامض ليصل به إلى الموضع السليم، حيث عاقبته التي يؤول إليها "[1] ، مع الإشارة إلى الاختلاف في الآليات ، بين أن تكون القرائن لغوية أو تعتمد الذوق، وأشهر تعريف للتأويل التراث العربي الإسلامي، وأكثره تداولا هو ذلك الذي يقدمه ابن رشد :" التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي"[2].

وهناك من يحترز على هذه المشابهة التي ينبني عليها فعل التأويل"لأنه لا يقي صاحبه الوقوع في التشبيه الاضطراري، ولا يمكنه من ستر هذه العورة، إذ لا يزيد عمل الناظر المؤول عن نقل علاقات التشبيه من مستوى المعنى الحقيقي إلى مستوى المعنى المجازي، فضلا عن كونه يوقعه في التكلف والابتداع وتحريف الكلم عن مواضعه"[3].

الهيرمنوطيقا أو التأويل،الأصل والدلالات:

الهيرمنوطيقا بما هي الأكثر توظيفا كمقابل غربي للفظة التأويل، وهي مصطلح قديم نشأ في الدوائر اللاهوتية مشيرا إلى مجموع القواعد والمعايير التي يجب إتباعها في تفسير النصوص الدينية [4] ، ترجح أغلب الدراسات أنها مشتقة من اسم الإله المجنح هرمس Hermes، وهو الإله الذي كان يقوم بدور الوساطة بين البشر والآلهة ، كما ترتد الهيرمنوطيقا في اللغة الإغريقية إلى الفعل hermeneuein ويعني يفسر والاسم hermeneia ويعني تفسير[5].

وقد أحصي لهذا الفعل hermeneuein ثلاثة معاني متباينة ، هي التلاوة الشفهية والشرح والترجمة، ويسند هذه المعاني إلى الاستخدام التاريخي في الثقافة الإغريقية، بخصوص معنى التلاوة يحيلنا إلى نص أفلاطوني في محاورة أيون أين تحدث أفلاطون عن أيون مؤولا لهوميروس [6] ، وهنا نتساءل أيضا ما الذي يجعل الهيرمنوطيقا بما هي تأويل بالمعنى العربي ترتبط في دلالتها على معناها بالإله هرمس ؟.

يذكر عادل مصطفى فيما تنقله الأساطير أن هذا الإله المجنح كان أشبه ما يكون بالساحر، في قطعه للمسافات بسرعة فائقة، وتبين نصوص الإلياذة والأوديسا أنه كان ينقل كلام كبير الآلهة زوس إلى

---

[1] عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة، مرجع سابق، ص 133.

[2] أبو الوليد محمد ابن رشد: فصل المقال في تقرير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)، تقديم محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، ط3 ، 2002، ص 96 .

[3] ـ طه عبد الرحمن ، العمل الديني وتجديد العقل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، بيروت، ط 4 ، 2006 ، ص 32.

[4] ـ نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء بيروت، ط 3، 1994، ص 13.

[5] ـ عادل مصطفى: فهم الفهم ـ مدخل إلى الهرمينوطيقا ، دار النهضة العربية بيروت، لبنان، ط1، ص17.

[6] ـ المرجع نفسه ، ص 24.

من هم دونه من صغار الآلهة و البشر كذلك و وبالتالي كانت وظيفته تقريب المسافات بين الآلهة فيما بينهم و إفهام البشر كلام الآلهة.

دور الوساطة هو مبرر الاصطلاح إذن ، لأن الهيرمنوطيقا في الأصل تعني فن فهم النصوص واستنباط المعاني الخفية منها ومن ثمة يكون الهيرمنوطيقي وهو يباشر النصوص من أجل الكشف عن مستورها قد اقتفى خطى هرمس.

تنبغي الإشارة أن بعض الدارسين ممن بحثوا في التطورات الدلالية لمصطلح الهيرمنوطيقا، حاولوا ربط هذا المفهوم بالأبعاد الدينية للميتافيزيقا الغربية،وذلك من خلال بيان الدلالة الدينية لاستخدام الهيرمنوطيقا بمعنى التعبير بواسطة الكلام، وفي ذلك استلهام للقول الديني المسيحي في البدء كانت الكلمة، وهي الدلالة التي تتجه بالإنسان إلى البحث في أعماقه عن الكلمة، وبالتالي تكون هذه الأفضلية التي تعطى للكلمة ،هي التي جعلتها تشكل مركزية العقل الغربي بوصفها أصل الوجود،بل أن لها حضور و أسبقية على الكتابة، من حيث هي تثبيت لها كما تقره الميتافيزيقا، لتجد الترجمة حينذاك نفسها واقعة في شراك الإيديولوجية.

إن التأويل يختلف باختلاف الأديان والأجناس والأمم والجماعات والأفراد لكن " أصل نشأته وسيرورته وإجرائه يرجع لمقولتين،أولاهما غرابة المعنى عن القيم السائدة ، القيم السياسية والثقافية والفكرية ، ثانيتها بث قيم جديدة بتأويل جديد "[1].

ولما اتضح لنا أن الفعل التأويلي أو الهيرمنوطيقا هي حركة ذهنية تتجه إلى نص معين بغية الإمساك بدلالته،أو بالأحرى تعويض الدلالة السائدة السائرة ، فإن ندرك أن المعضلة التي يعانيها هذا الفعل هي مدى مطابقته للنص الأصلي ، والحراك الذي يحدثه تعدد التأويلات وصراعها الناتج عن تعدد المرجعيات والآليات، في الوقت الذي يعلن فيه الجابري وهو يباشر مشروعه التأويلي عن تبنيه للمنهج الإبستيمولوجي تجدنا نتساءل عما إذا كان الفعل التأويلي يمتلك هامشا للتحرك ضمن فضاء إبستمولوجي معرفي محض يمكنه من قراءة موضوعية متحررة أم أنه يظل مكبلا بإيديولوجيا صاحبه؟.

الإبستيمولوجيا، النشأة والامتداد:

المعنى الاشتقاقي: الإيبستيمولوجيا هي كلمة منحوتة ومنقولة صوتيا عن اللغة الإغريقية التي ترجع إليها أغلب المفاهيم الفلسفية, و تنشطر إلى قسمين: الأول هو إيبستيمي(Epistémé) وتأخذ في مرجعيتها اليونانية عدة معاني من مثل نقد(Critique)؛ وعلم(Science)؛ ونظرية(Théorie)،

---

[1] ـ محمد مفتاح: التلقي والتأويل، مقاربة نسقية، المركز الثقافي العربي، بيروت ، الدار البيضاء، ط 2، 2001، ص 218.

ومعرفة(Connaissance)، أما قسمها الثاني لوجي(Logie)، فهو من (Logos)،وتأخذ معنى "علم"، وأمام تعدد معاني القسم الأول يقع الاختلاف في الترجمة إلى العربية ، فنعثر إما على " نظرية العلم" أو "نقد العلم"، أو حتى " علم العلم"، و"فلسفة العلم".

المعنى الاصطلاحي: يثير هذا المفهوم من الناحية الاصطلاحية إشكالية بسبب عدم ضبط ميدانه، وبيان غايته وعلاقته بمفاهيم أخرى متداخلة معه،مثل علم المناهج،ونظرية المعرفة، والمنطق، وفلسفة العلوم،حيث نجد لالاند يقر في تعريفه للإيبستيمولوجيا بأنها "فلسفة علوم من نوع خاص"،ويؤكد على ضرورة تمييزها عن نظرية المعرفة وعن الميتودولوجيا,إذ هي عنده" الدراسة النقدية للمبادئ والفرضيات والنتائج العلمية،من أجل بيان أصلها المنطقي لا النفسي، وقيمتها الموضوعية"[1] .

لم يكن ظهورها قديما ، وذلك بحكم جدة موضوعها، ذلك ما يصل إليه روبير بلا نش ي في بحثه عن أصول المفهوم ،بحيث يأخذ بما يعتبره دلالة حرفية للكلمة،"نظرية العلم"، ويقول" أن الكلمة هي إبداع متأخر، إذ هي غير موجودة لا في "Le Littré " ولا في "Le Nouveau Larousse illustré "[2] ، ويعود ظهورها في المعاجم الفرنسية حسب بلا نشي إلى سنة 1960، وحسب لالاند يعود أول استخدام لها إلى Ferrier في كتابهInstitutes of Metaphysics حيث ميز بين فرعين من فروع الفلسفة وهما الابستيمولوجيا و الانطولوجيا[3].

قد ظهرت الابستمولوجيا في سياق الثورات العلمية التي برزت في القرن التاسع عشر، وهي إذ واكبت هذه الثورات أصبحت تعبر عن مستوى جديد من العلاقة والفلسفة والعلم لاسيما وأن هذا الحقل المعرفي الناشئ شهد باستمرار إسهامات بارزة من طرف العلماء، إذ أن أسماء مثل آنشطاين وماكس بلانك ولويس دوبروي وهايزنبارغ قد ساهمت لاشك في تقدم العلم في ناحيته النظرية والمنهجية والتجريبية، لكنها ساهمت بنفس القدر في النقاش الذي دار حول المشكلات الفلسفية التي طرحتها اكتشافاتهم النظرية[4]، وباعتراف انشطاين تكون العلاقة وثيقة بين التفكير العلمي والفلسفي ، إذ يقول" أقدر من لقيت من الطلاب أثناء تدريسي لهم كانوا مهتمين اهتماما كبيرا بنظرية المعرفة، ولا نعني بأقدر الطلاب هؤلاء المتفوقين في قدراتهم فقط ، بل في استقلالهم في الرأي، ويميل هؤلاء إلى إثارة

---

[1] ـ أندري لالاند : المعجم الفلسفي ،باب الألف , ص 12.

[2] -Robert Blanché**, L' épistémologie**.Persses Universitaires de France, (puf) ,1ER Edition, 1972.Paris, P 05-

[3] ـ أندري لالاند : المرجع السابق , الصفحة نفسها.

[4] ـ وقيدي محمد، جرأة الموقف الفلسفي ـ إفريقيا الشرق المغرب، ط1، 1999، ص 109.

المناقشات حول بديهيات العلم وطرقه ، ويثبتون بعنادهم في الدفاع عن أرائهم أهمية هذا المنطلق بالنسبة لهم"[1].

ما ينبغي تسجيله هنا أن الابستيمولوجيا أبانت عن حضور الفلسفة في تفكير العلماء حتى وهم يعلنون عن رفضهم للتفكير الفلسفي، وقد صار من غير التناقض القول مع كثير من الفلاسفة أن العلماء يمارسون الفلسفة بشكل سلبي حين يعارضونها لكنهم يبلغون بعلمهم مستوى نظريا ومنهجيا متطورا حين يمارسون الفلسفة بشكل عفوي.

بالنسبة للفكر العربي المعاصر أصبح حضور الابستمولوجيا لافتا، تماما وكأنها الخلاص مما يعانيه العرب في فكرهم وواقعهم، إذ أصبحت الدعوة إلى تبني (التفكير الابستيمولوجي) من أجل فهم وحل مختلف المشكلات التي يطرحها الواقع العربي ، ونظرا للنجاح الذي حققته الإبستيمولوجيا في الغرب خارج مجالها الأصلي، أصبح الفكر العربي المعاصر يشهد ما يمكن تسميته باليقظة الإبستيمولوجية، وقد مثلت المشكلة التراثية الموضوع الاختباري لنجاعة الطرح الإبستيمولوجي، وفي هذا السياق يأتي تناولنا لهذا الطرح عند الجابري وهو بصدد دراسة التراث العربي الإسلامي، وهو إذ يتبنى هذا الخيار يعلن بشكل غير مباشر براءته من نقيض هذا الخيار الذي ينعت في الغالب بالايديولوجيا، لذلك ارتأينا في الفقرات الموالية أن نتناول الدلالات المختلفة التي تعطى لها مع التركيز على كونها عائقا أمام الموضوعية التي يبتغيها الخيار الابستمولوجي.

الإيديولوجيا الإشكالية أو المفهوم الملتبس:

يعتبر مفهوم الإيديولوجيا من المفاهيم الإشكالية التي لا تكاد تستقر عند تحديد معين ، ويعود هذا اللاتحديد أساسا إلى كونها مفهوما لا يعبر عن شيء قابل للقبض والامتلاك التعريفي الجامع ، بل هو مفهوم يخضع عند التحديد لعناصر ذاتية يستحيل التخلص منها، بشكل يغدو معه تقديم ضبط موضوعي للمفهوم عسيرا، أكثر مما نجده مع غيره من المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية, هذا ما يؤكده عبد الله العروي حينما يقول: " أنه ليس مفهوما عاديا، يعبر عن واقع ملموس، فيوصف وصفا شفافا، وليس مفهوما متولدا عن بديهيات، فيحد حدا مجردا، وإنما هو مفهوم اجتماعي، تاريخي، وبالتالي يحمل في ذاته, آثار تطورات، وصراعات،ومناظرات اجتماعية وسياسية عديدة" [2] ،فكل تصور للايديولوجيا يمكن أن نعثر عليه إلا ويكون له ارتباطا " إيديولوجيا" ، حينذاك لا تعرف الإيديولوجيا إلا بإيديولوجيا

---

[1] ـ فرانك فيليب : فلسفة العلم، الصلة بين العلم والفلسفة، تر:علي علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر,بيروت ،ط 1، 1983، ص، 78.

[2] ـ العروي عبد الله : مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط 3 ، 1999، ص 05.

مضاعفة . ومشكلة هذا المصطلح كما يحددها محمد سبيلا " هي في سعة مدلوله وتنوع استعمالاته " [1]، فضلا عن كونه يلتبس بمفاهيم أخرى " مثل ، ذهنية ، وعقلية وعقيدة ومذهب ورأي وفكر ومنظومة فكرية وسياسة وثقافة وما ماثلها من المصطلحات (رؤية العالم، رؤية كونية)" [2].

Idéologie هذا المصطلح من الكلمات المنحوتة من اللغة اللاتينية، وهو من جنس المصطلحات التي يرتبط فيها العلم (logie) بمادة أو مجال معرفي ما، على غرار النفس،والحياة،والتقنية،والمعرفة....وغيرها، ونحن هنا إزاء مادة (Idéo)، وتعني في اللاتينية الأفكار،وعند الربط بينهما نترجم Idéologie بعلم الأفكار،فكيف يكون للأفكار علما؟، بيان ذلك يتم لنا من خلال العودة إلى ما تواتر أنه أول من وظف هذا المصطلح،وعنيت به المفكر الفرنسي "دستوت دي تراسي" الذي ورد على لسانه في كتابه "تخطيط لعناصر الإيديولوجيا"."وقد كان هذا المفكر ينتمي إلى وسط من المفكرين الفرنسيين ، ذوي النزعة الأنوارية,الذين أطلق عليهم نابليون اسم (الإيديولوجيين)"[3].

ومعنى الإيديولوجيا لدى" دي تراسي" هو"أنها منظومة وأفكار تبين مواقف قيّمة لمثقف ما,من قضايا مجتمعه بالخصوص، تؤدي إلى اعتماد نسق معين من السلوك عند الفرد والجماعة، يجسم تلك المواقف والمعتقدات"[4]، مما يعني أن الإيديولوجيا كناشئ معرفي جديد تتوجه إلى تحديد ضوابط السلوك المعرفي في تناول الظواهر الاجتماعية المختلفة، مع التأكيد على ضرورة مطابقة السلوك للمعرفة،الأمر الذي جعلها تكتسي طابعا ثوريا، على الميتافيزيقا القديمة، وهو ما يؤكده خطاب الاتهام الذي ساقه نابليون ضد الإيديولوجيين،عندما عزا"كل المحن التي ألمّت بفرنسا إلى تعليمات الإيديولوجيين, لهذه الميتافيزيقا المسهبة، التي تسعى بطريقة بارعة، محتالة,للتوصل إلى الأسباب الرئيسية وعلى قواعدها ترسي تشريعا للناس ، بدلا من أن تتبني قوانين حسب معرفة العقل البشري، ودروس التاريخ" [5]، ومن خلال هذا الاستعمال من طرف نابليون صارت الكلمة تهمة ترمى بها الأفكار المخالفة و الثورية، ليتمدد المفهوم بعد ذلك ليصبح مرادفا للنظريات والأفكار الدوغمائية و المتعصبة و غير العلمية، كما انصرف إلى معنى ينطوي على السخرية والتحقير فدل على التحليل الأجوف والمناقشة العقيمة والتفكير الخيالي "[6] ، ومنه المعنى القدحي الذي يلحق بها لحد الآن.

---

1 ـ سبيلا محمد: الايديولوجيا نحو نظرة تكاملية، المركز الثقافي العربي، ط1، 1992، ص 13.

2 ـ المرجع نفسه، الصفحة نفسها..

3 ـالمرجع نفسه ص 31.

4 ـ المراكشي محمد الصالح: الإيديولوجية والحداثة عند رواد الفكر السلفي ،دار المعارف للطباعة والنشر،سوسة ، تونس، [د.ط]،[د.ت] ،ص 32

5ـ ريموند وليامز : الكلمات المفاتيح، معجم ثقافي ومجتمعي، تر، نعيمان عثمان، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط 1، 2007، ص 157.

6 ـ أندري لالاند : المعجم الفلسفي ، باب الألف ، ص120.

لكن بالعودة إلى الدلالة الحرفية للإيديولوجيا،أي " علم الأفكار" فإن المفهوم على هذا الاتساع ليس مطابقا للمجال الذي يطرح فيه هذا المفهوم كمفهوم إشكالي، إذ ليس خليقا أن تضم الأفكار الناظمة للبحث في الظواهر الطبيعية إلى هذا المفهوم , بل يظل مجاله أكثر ارتباطا بالظواهر والقضايا الإنتربولوجية والإنسانية، وهذا التمايز هو الذي يجعل الإيديولوجيا إشكالية في هذا المجال أكثر من غيره ويميز محمد سبيلا في الإيديولوجيا بين المعنى الواسع الذي يمتد ليشمل جميع أشكال الإنتاج الثقافي والإنتروبولوجي في مجتمع معين, أما المعنى الضيق فهو الذي يحصرها في المجال السياسي ويضبطه كالتالي " هي جملة الآراء والأفكار والتمثلات المرتبطة بسلطة سياسية "[1]، وهذا التعريف هو الذي يعبر عنه باخلار J.Baechler في قوله "الإيديولوجيا هي مجموع حالات الشعور أو الوعي المرتبطة بالعمل السياسي ، أو هي جملة التمثلات المصاحبة للعمل السياسي في مجتمع معين، والهادفة إلى الاستيلاء على السلطة أو الحفاظ عليها، وهي بالتالي تشكيلة قولية سجالية يحاول بواسطتها وبفضلها هّوي ما أن يحقق قيمة عن طريق ممارسة السلطة في المجتمع "[2].

وعن الأوساط الاشتراكية الفرنسية أخذ كارل ماركس مفهوم الإيديولوجيا ، حيث رأى فيها "وعيا مشوها ومقلوبا للواقع"،إذ لما كانت الأفكار عند ماركس، ليست سوى الوقائع المادية ، وقد اتخذت طابعا ذهنيا،فإن الأفكار المجردة التي لا نجد لها سندا في الواقع المادي المتحرك ،هي مجرد وهم وزيف،ولما كانت الإيديولوجيا نظرية في التفكير المجرد، فهي عندئذ وهم وضلال،"الإيديولوجيا عند الماركسية هي تعبير عن فشل في تمثل الواقع الحقيقي، الذي هو العلاقات المادية،إن الإيديولوجيا هي نسخة مقلوبة للواقع، هي فكر زائف ومجرد"[3]،وقد اتهم ماركس بسبب هذه النظرة بالوقوع في النزعة الوضعية التي تعلي من شأن الواقع على حساب الفكر ، وهو ما يذهب إليه ألتو سير و روجيس دوبريه الذي يقول " أن ماركس كان يفكر في موضوع الوعي والإيديولوجيا من خلال المقولات العلمية لعصره وخاصة مقولات البصريات(ظاهرة الانكسار) وعلم الميكانيكا والتصوير"[4].

غير أن هذا المدلول القدحي الذي ساد مرحلة ماركس الشاب تم تجاوزه مع لينين ، فأصبحت الماركسية تسند للإيديولوجيا دورا إيجابيا في استقطاب الجماهير من أجل مناهضة الإيديولوجيا البرجوازية ، وهنا لم يعد الوعي ظاهرة إضافية ، ليصبح مفهوم الإيديولوجيا دالا على التعبير عن التغيرات التي تحدث في الواقع المادي،مما يعني أن هذا المفهوم تخلص من معناه القدحي،وصار مفهوما

---

[1] ـ سبيلا محمد، الايدولوجيا نحو نظرة تكاملية، مرجع سابق، ص 13.
[2] ـ المرجع نفسه ، ص 14.
[3] ـ ريموند وليامز: الكلمات المفاتيح، معجم ثقافي ومجتمعي، مرجع سايق، ص 158.
[4] ـ سبيلا محمد: المرجع السابق ، ص 42.

محايدا ،لا يأخذ قيمته إلا من خلال مقايسته بالواقع كـ"نسخة أصلية"،وكان هذا التحول الدلالي مناسبة للتمييز بين الإيديولوجيا الحقيقية التي تعبر عنها الطبقة البروليتارية ، وهذه الإيديولوجيا هي حقيقية لأنها بلغت درجة التماهي مع الواقع ومطابقته، في مقابل الأيديولوجيا البرجوازية التي تقدم صورة معكوسة ومغلوطة عن الواقع،فالأولى جديرة عند أهلها أن توصف بالعلم " إنها التعبير العلمي عن المصالح الجذرية للطبقة العاملة "[1]،أما الثانية فهي نقيض له.

لقد أصبحت الإيديولوجيا أداة يسند لها دور صناعة الواقع والتاريخ ، وتوالت بعد لينين اجتهادات الماركسيين حول الإيديولوجيا ، وكان أبرزها تلك التي قدمها غرا مشي الذي تكون الإيديولوجيا عنده " هي تصور للعالم ،هو بمثابة عقيدة، تحفز لا على النظر, بل على العمل "[2] ، كما تندرج إسهامات لوي ألتو سير في سياق تطوير هذه الاجتهادات و تعميقها ،لكن خارج الماركسية لم يكن مفكر آخر غير كارل مانهايم من قدم اجتهادا متميزا في سبيل تخليص هذا المفهوم من الدائرة الماركسية،وقد ميز هذا الأخير بين معنيين للإيديولوجيا ،المعنى الجزئي الذي تعبر عنه الصراعات الحزبية والسياسية وهو ذو شحنة سيكولوجية ،أما المعنى الكلي فهو الذي يتعلق بما يسود فترة تاريخية أو عصر من العصور ، وهو ذو طابع بنيوي سوسيولوجي, تعتبر وجهة نظر مانهايم حول الإيديولوجيا مناسبة لبحثنا، من حيث مرونتها في الربط بين الذات والموضوع داخل هذه الظاهرة، لأن فرضيتنا هي من قبيل ما افترضه مانهايم من تلازم ضروري بين الرأي الاجتماعي والإيديولوجيا ، أو بين الحقيقة والإيديولوجيا.

هناك من المفكرين العرب من يعرب مصطلح الإيديولوجيا بنحته على وزن أفعولة من الفعل :" أفعل "، فيقولون " أدلوجة " بدلا من إيديولوجيا ، ويعبرون عن تفعيلها بالأدلجة و عن حاملها بالأدلوجي [3]، وهذا التعبير المتميز الذي نجده عند عبد الله العروي يمكننا من فهم الإيديولوجيا حين تضاف إلى عصر أو مجتمع أو شخص معين ، كقولنا " إيديولوجيا عصر النهضة ، أو إيديولوجيا الألمان أو إيديولوجيا ماركس ،على أنها" النظرة التي كان يلقيها الإنسان, كذات فردية أو جماعية ، إلى جملة القضايا المتعلقة بالكون والمجتمع والفرد و بالحياة الإنسانية عموما، وبتعبير العروي تكون أدلوجة عصر من العصور هي" الأفق الذهني الذي كان يحدد فكر إنسان ذلك العصر" [4]، فضلا عن هذا التحديد يميز عبد الله العروي بين ثلاث مجالات تتحدد من خلالها معان ثلاث للإيديولوجيا ، " في مجال الصراع السياسي تأخذ الإيديولوجيا معنى التفكير المخادع والمضلل، وفي مجال العلوم الاجتماعية تعنى مجموع القيم

---

[1] ـ سبيلا محمد: المرجع السابق، ص 42.
[2] ـ مجموعة من الأساتذة السوفيات: الفلسفة الماركسية في القرن العشرين ، ج 1، ترجمة حسان حيدر، دار الفارابي، بيروت،ط1، 1990، ص 7.
[3] ـ عبد الله العروي: مفهوم الايدولوجيا، مرجع سابق، ص 09.
[4] ـالمرجع نفسه، ص 12.

والأفكار و المثل التي تتبناها جماعة ما والتي تحدد لها رؤيتها للواقع الاجتماعي والتاريخي, فيما هي في المجال الثالث ، مجال نظرية المعرفة فتكون الإيديولوجيــا هي المعرفــة الظاهرية السطحية (غير العلمية) [1].

ومن هنا يظهر لنا أن الاختلاف في التسمية بين "أدلوجة " و"إيديولوجيا" لا يؤثر في الدلالة المشتركة التي يعبر عنها المصطلح في أصله اللاتيني، فالإيديولوجيا تعبر عن " نمط من المعتقدات و الأفكار والقيم المتعلقة بالجوانب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية التي تسود مجتمع ما في عصر ما "[2] ، وهو ما يجعلها تمارس تأثيرها المتباين ، ظهورا وإضمارا ، في توجيه سلوكيات الفرد والمجتمع ، حتى وإن كانت أكثر ارتباطا بالمجال السياسي أي كونها الفكر الذي يؤطر الدول بما هي جماعات سياسية ،وهو ما يتجه إليه محمد أركون عندما يقول" الإيديولوجيا تختزل كيفية إدراك فئة اجتماعية أو مجموعة وطنية ما لعلاقتها بشروط الوجود"[3].

لما تكون الايديولوجيا بهذا المعنى، فهي كذلك عبارة عن بناء فكري متماسك يعمل على تحريك الواقع وتأطير مجالاته المختلفة ، و باستعارة اللغة الماركسية هي" البنية الفوقية" في مقابل الواقع الذي هو" البنية التحتية"،وتلك مسألة ترتبط بالإشكالية التي تطرح بشأن الأسبقية بين الفكر والواقع ،وقد تباينت آراء المثاليين والماديين حولها ،حيث تعتبر النزعة المثالية الفكر يسبق الواقع سياسيا و اجتماعيا واقتصاديا وثقافيا ، وبالتالي هو الذي يحدد معالمه ، بينما تعتبر النزعة المادية الفكر ظاهرة اجتماعية متطورة بتطور الواقع ، وبناءا على التغيرات والتطورات الاجتماعية والاقتصادية تتشكل الأفكار أو "الإيديولوجيات".

وإذا ما تجاوزنا الإشكالية السابقة إلى إشكالية أخرى، هي ما إذا كانت الايديولوجيا باعتبارها نسقا فكريا موحدا تقدم نظرة موضوعية إلى الواقع ؟ أم أن نظرتها محكومة بإسقاطات ذاتية تتجه إلى التعمية والحجب؟ ثم ما الفرق بين الإيديولوجيا بهذا المعنى والفلسفة ؟ وهل يمكن فصل بعض المعتقدات الدينية عن الإيديولوجيا؟.

لما حددنا الإيديولوجيا بأنها عبارة عن نسق موحد من الأفكار، فإننا لا يمكن أن نتصور وجود هذه الأفكار من دون ذات فردية أو جماعية ، مما يعني أن الإيديولوجيا تحمل بالضرورة هوية " ذاتها" ، فهي تعكس ثقافة ومعتقدات وتقاليد وعادات وأحلام صاحبها ، فضلا عما يسود في عصره مما يمكن أن يساهم في تشكيل وعي الفرد والجماعة، وهذا ما يبرر تعدد وتغير الإيديولوجيات من مجتمع إلى آخر

---

[1] ـ سبيلا محمد: المرجع سابق ، ص 10.

[2] ـ حافظ أشرف: أيديولوجي النظم السياسية والإسلام، دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط 1، 2009، ص 16.

[3] -Mohammed arkoun. La Pensée Arabe.Persses Universitaires de France, (puf), .Paris 2me édition.1979. P 107 -

ومن ذات مفكرة إلى أخرى حتى وإن كان موضوع التفكير واحد . إذن والحالة هذه لا فرق بين الفلسفة والإيديولوجيا..؟

لم يكن التمييز موجودا بين الأفكار بهذا المعنى والفلسفة إلا مع القرن التاسع عشر، "لأن هذا العصر الذي سمي " بعصر الإيديولوجيات " والذي عرف ظهور الوضعية المنطقية واهتمام الفلاسفة بالأوضاع الاجتماعية والسياسية أكثر من الناحية الوجودية "[1].

ومن خلال هذا التحول أصبحت الإيديولوجيا تختلف عن الفلسفة ،من حيث أن اهتمام الفلسفة أوسع من الإيديولوجيا ، إذ لم تكن الفلسفة قبل القرن التاسع عشر تخلو من قضايا الإنسان الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ،فقد كان لهيراقليطس وديموقريطس وأفلاطون وأرسطو و الفلاسفة اليهود والمسيحيين والمسلمين آراء مشهورة في مثل هذه القضايا ،لكن دون أن تصنف في خانة الإيديولوجيا،وذلك يعود إلى الظهور المتأخر للمصطلح،من أجل التعبير عن الصلة التي تقوم بين الفكر والواقع في نطاق محدود هو الحياة الإنسانية وبتخصيص أكثر في الجانب السياسي والاقتصادي منها ، ومن ثم فإن الايديولوجية هي من صنيع النزعة الإنسانية التي سادت الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر ، أما قبل ذلك فلم تكن المذاهب الفلسفية الكبرى أو حتى الآراء الفلسفية المبعثرة التي ينقلها المؤرخون تفصل بين الفلسفة كنمط فكري عام وبين الإيديولوجيا بالمعنى الذي يعطى لها الآن ، حيث صار ممكننا الآن أن نميز الطابع الإيديولوجي في أفكار الفلاسفة القدامى الذين لم يكن لديهم هذا الفصل متاحا بسبب الظهور المتأخر لمصطلح الإيديولوجيا .

أما عن الفرق بين الإيديولوجيا والمعتقدات الدينية، فإننا ندرك من الوهلة الأولى أن الفرق يكمن في كون الإيديولوجيا تنبع من العقل الإنساني ، بينما المعتقد مصدره ميتافيزيقي ، لكن هذه التفرقة المستندة إلى المصدر سرعان ما تولد التباسا حين نكون أمام بعض الأفكار الدينية وقد تحولت بفعل التقديس والقراءات المتكلسة إلى "أديان بشرية" تلهم حملتها وأنصارهم, وتصير مرجعا مقدسا للسلطة السياسية، في هذه الحالة يستحيل المعتقد الديني إلى إيديولوجيا, وهو ما يعبر عنه بالإيديولوجيات الثيوقراطية ، والتي هي عبارة عن منظومات فكرية سياسية أو اقتصادية أو ثقافية تستلهم فكرة أو معتقدا دينيا ،وأمثلة هذه الإيديولوجيات كثيرة ، كـ" نظرية الحق الإلهي " ، والآراء السياسية التي عبر عنها أوغسطين 430م وتوما الأكويني 1274م التي كانت تسند للكنيسة دور رعاية وتوجيه النظام السياسي ، كما لم تخل آراء بعض الفلاسفة المسلمين من الإيديولوجية الثيوقراطية ،أين كانت آراءهم السياسية تعتبر

---

[1] ـ حافظ أشرف: المرجع السابق، ص 17.

الخليفة مستمدا لسلطته من الله عز وجل وهو عند بعضهم ظل الله في الأرض، ولما يؤثر المعتقد الديني على الرأي السياسي فإن الذي ينتج هو إيديولوجيا سياسية ذات طابع ديني [1]، والمعضلة" هي تحول بعض الإيديولوجيات إلى عقيدة(dogma), والفارق بين الاثنين كبير، فالأولى رؤية معرفية للكون وللدنيا وللمجتمع والإنسان ، تتبلور في صياغات تعطي نفسها مواقف ووسائل تحسبها محققة طموحاتها في شتى مجالات الحياة، والثانية أعطت نفسها سلطات احتكار الحقيقة وسلطة قمع ما عداها"[2]، نفس هذا التصور نجد عند أركون حينما يقول" يجب أن نفهم جيدا أن الإيديولوجيات المعاصرة تسعى إلى تأدية دور الديانات القديمة،لأنها لم تقتصر على احتكار القول الحقيقي في الإنسان، بل تدعي أيضا القدرة على ضبط المسار التاريخي للإنسانية ككل"[3].

ثمة تأكيد آخر نجد عند واحد من أهم المشتغلين في مجال نقد الإيديولوجيات ، هو ريمون رويّه ،الذي عدّد أشكال الإيديولوجيا (العقائديات)،فذكر" العقائديات العرقية، والعقائديات السياسية ،والعقائديات الدينية،عقائدية التقنية"[4].

التأويل والإيديولوجيا:

عندما تكون الإديولوجيا فكرة أو مجموعة من الأفكار تدّعي تمثل واقع أو مجموعة من الوقائع، ويكون التأويل هو فعالية تروم الكشف عن المعاني الخفية في غياهب نص معين,فإننا نكون أما عمليتين متماثلتين ، من حيث أن كلتاهما يدعي تمثل موضوع مختلف بشأنه، هل هذا يعني أن التأويل هو إيديولوجيا أم أن الإيديولوجيا هي تأويل؟.

الواقع الذي يتمثله التأويل ، أي تأويل ،هو واقع ذلك التأويل وحده، إن الواقع متعدد بتعدد التأويلات,وهي في تصارعها(صراعها) تكشف حسب القول النيتشوي عن رغبة في الاستحواذ والاستئثار بمادة ذلك الواقع، وهي لا تنتج عندئذ إلا واقعا مزيفا،"إن هذا الواقع(واقع التأويل) ليس سوى كمية من القوة سبق الاستحواذ عليها بعنف التأويل"[5].

بالعودة إلى الثلاثي ،ماركس ،نيتشه ، فرويد ،الذين شكلوا بنظر كثير من الباحثين لحظة حاسمة في تاريخ الفكر البشري بشكل عام,بقلبهم الجذري لنظام التأويل،من حيث أنهم وضعوا موضع الشك " الخطابات المعرفية السائدة"، ودعوا إلى أنماط تأويل مغايرة،وحين ذاك كشفوا عن الإيديولوجيا متلبسة

---

[1] ـ حافظ أشرف: المرجع السابق، ص 19.
[2] ـ عبد الستار الراوي: " العقل العربي المعاصر : معضلة المنهج وتحديات الواقع", ضمن بحوث ومناقشات الندوة التي نظمها المجمع العلمي العراقي تحت عنوان" مكانة العقل في الفكر العربي"، ونشرها مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، ص 291.
[3] -Mohammed arkoun. La Pensée Arabe.Persses Universitaires de France, (puf), .Paris 2me édition.1979. P 116
[4] ـ ريمون رويه : نقد الإيديولوجيات المعاصرة، تر :عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت ، باريس، ط1، 1978، ص 119
[5] ـ بنعبد العالي عبد السلام: أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط 1، 1991، ص 149.

في خطابات العقل،ماركس بين من خلال التاريخ أن الإيديولوجيا تخفي مصلحة طبقية، ونيتشه بين أن الخطاب الأخلاقي مسكون بالوهم ،لأن القيم التي يدّعيها، هي من صنع الضعفاء،فقانون الحياة ينفيها ويؤكد نقائضها، أما فرويد فقد كشف أن الوعي أضعف من أن يفسر السلوك البشري، أن الطبيعة الحيوانية للإنسان تؤكد أن الرغبة الجارفة تخترق حتى تلك الخطابات التي تدين الغريزة، كما أكد فرويد أن خطاب المعرفة هو دائما متلبس بالمصلحة بشكل تأسيسي" وأن المصالح التي توجه المعرفة والتي تعين شروط موضوعية و صدقية الأقوال هي ذاتها عقلانية ، ذلك أن معنى المعرفة ومعه معيار استقلاليتها ، لا يمكن أن يشرح دون الرجوع إجمالا إلى العلاقة مع المصلحة"[1].

عند هؤلاء الثلاثة الذين لم يقوموا في نظر ميشل فوكو سوى"بتغيير طبيعة الدليل وبدلوا الكيفية التي بإمكان الدليل أن يؤول بها"[2]، نكتشف ادعاءا واحدا يحركهم ، هو أن خطاب العقل ليس شفافا كما يدعي ، بل هو على درجة من العتمة ,معها لا يكون متاحا لتآويل محدودة تبديدها، واستنفاذ دلالاتها المكتنزة,بهذه الإزاحة يتضح أن لا شيء محصن أو يمتلك المناعة ضد الاختراق الإيديولوجي، بما فيها هذه الإزاحات ذاتها،أصبح الفكر البشري أمام نزعة إرتيابية ، توشك أن تبلغ به العدمية، أما ما نحن بصدده ، من علاقة بين التأويل والإيديولوجيا ، فقد أصبح واضحا في ظل الـتأويل"الجديد" الذي أتت به المادية التاريخية والتحليل النفسي والجينيالوجيا ، أن التأويل هو كالإيديولوجيا في تغييره للمواقع، في تنكره، وفي لا تناهيه، مما يعني أن للتأويل كما للإيديولوجيا منطق داخلي مشفر، فما هو منطق الإيديولوجيا؟

منطق الإيديولوجيا: هل للتفكير الزائف والمتناقض منطق؟أليس من التناقض إدعاء ذلك؟

إن طرح هذا التساؤل على مشروعيته يحمل مفارقة، لا يتم تجاوزها إلا من خلال ضبط حد "المنطق"، فنجعله يفيض عن "الآلة الأرسطية، العمومية المعيارية"، تبعا لهذه الإفاضة،يدخل التعدد المنطق,و نصبح أما عدة مناطق، أو"مناطق جهوية" ، عندئذ ،فعلا يكون للإيديولوجيا منطقها الخاص، فما هي آليات التفكير "المنطقي" الإيديولوجي؟.

في الحقيقة أن إضافة المنطق للإيديولوجيا ، هو تعبير صاحب "الإيديولوجيا ، نحو نظرة متكاملة"، وهو يقصد من خلاله"آليات التفكير والإستدلال الموظفة في الخطاب الإيديولوجي "[3]، وإذا كنا قد أشرنا فيما سبق إلى الطابع المعياري للمنطق الأرسطي ، واعتبرنا منطق الإيديولوجيا منطقا مغايرا، إننا لا

---

[1] ـ يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، مراجعة إبراهيم الحيدري، منشورات الجمل، كولونيا، ط 1، 2001، ص 33 .

[2] ـ السيد ولد أباه : التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط2 ، 2004، ص 74.

[3] ـ سبيلا محمد: الايدولوجيا نحو نظرة تكاملية، مرجع سابق، ص 121.

نعني أن المنطقين متخارجين، فبالرغم من أن المنطق الأرسطي عند بعض المفكرين غير بريء من الإيديولوجيا، فإن ما نعنيه هو أن الإيديولوجيا لا تخلو تماما من آليات الإستدلال المنطقي العمومية.

"إن العقل الإيديولوجي لا يرتبط بنظام معرفي واحد، ولا بآليات واحدة، بل يلجأ إلى براهين ، وأدلة خارج المنطق الصوري نفسه"[1] ، في نفس هذا الاتجاه يسير الجابري في مقارنته للتفكير الإيديولوجي بالتفكير السياسي، "من حيث الآليات المعرفية والاستدلالية، فهما معا يقومان على اعتبارات براغماتية ومنفعية حسب الضرورة والحاجة "[2].

بالعودة إلى هذه الآليات كما يعرضها محمد سبيلا بإسهاب، معتمدا هو الآخر على رؤية "باخلار"، و يطلق عليها "نويات" الإيديولوجيا،التي تشكل لاشعور العقل الإيديولوجي، من مثل الاستدلالات غير الصورية ، والمغالطات اللغوية ،الاستعمال البر هاني للبيان،وغيرها،وهذه النويات هي التي يلاحقها التأويل، ليفضح سر الإيديولوجيا في خطاباتها المتحولة والمغيرة لألوانها باستمرار، ويمكن بيان خصائص الإيديولوجيا بما هي تفكير سلبي فيما يلي:

ـ التوجيه النفعي : بحيث أن كل تفكير إيديولوج ي يستبطن غاية نفعية عملية، يعمل على إخفائها ,ولا تخرج هذه الغاية أن تكون السيطرة على واقع ما أو ظاهرة ما يضعها موضع التفكير، وعليه يكون تفكير الايدولوجيا مخالفا لتفكير الفيلسوف أو العالم، الذين وإن ارتبطا بغاية فإنها تكون معلنة ولا تخرج عن الغرض العام المتمثل في الفهم والتحليل والتفسير المجرد ومن ثمة القابلية للبرهنة المنطقية والتجريبية، بينما تقوم الإيديولوجيا على منطق التسليم .

ـ الاضطراب المنهجي: ونعني به عدم الاتساق بين النتائج والمقدمات،بسبب التوجيه القيمي القبلي، ومن تلك الصفة التي تلاحق الإيديولوجيات، والمتمثلة في القابلية للنقض واكتشاف التهافت ، ويعود الاضطراب المنهجي إلى سيطرة الهواجس الذاتية والرغبة في طمس الواقع وتزييفه بما يتلاءم ومنافع الذات المفكرة، فتكون النتائج نتائج ، ليس لأنها استدلالية،بل لأنها تخدم الغاية .

ـالطابع الوصفي الاستعاري: حيث يعمد إلى استعمال الاستعارة والكناية والتشبيه والمجاز، من أجل التغطية على تهافت الداخلي والقصور على البرهنة المباشرة، والاستدلال البر هاني.

ـ الطابع اليتوبي: وهو البعد الذي أكد عليه كارل مانهايم، في كون أن الإيديولوجيا في توجهها نحو المستقبل تمثل حلما، وهذا البعد هو الذي يجعلها "مجموعة من الأفكار المتوجهة نحو المستقبل"[3] .

ـ الهشاشة: ونعني بها أن التفكير الإيديولوجي يتميز بالقابلية للتعديل والتصحيح والمراجعة من طرف المؤسسين والمريدين ، وذلك خارج المبررات المنطقية والموضوعية ، بل يكون المبرر هو عدم

---

[1] ـ سبيلا محمد: المرجع السابق، الصفحة نفسها.
[2] ـ الجابري محمد عابد: العقل السياسي العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1990 ، ص 130 .
[3] ـ سبيلا محمد: المرجع سابق، ص45.

الملائمة وفقدان الصلاحية والإجرائية، وهو ما يخلق نوعا من اللااستقرار في النظريات الإيديولوجية،كالماركسية مثلا ،التي عرفت تعديلات مختلفة من طرف ماركس نفسه،أو من طرف مريديه، وبالتغطية على الحقيقة(حقيقة التعديل) تميل إلى التبرير.

درجات الإيديولوجيا: يرى بعض المفكرين أن للإيديولوجيا درجات أو طوابق تتجلى عبرها، وهي ما يسميه غرا مشي الأشكال الملموسة للإيديولوجيا، أو جملة الأشكال التعبيرية التي تتخذها الإيديولوجيا أدوات للترويج ، التوزيع والإقناع ، و على رأس هذه الصور التعبيرية يضع الفلسفة، باعتبارها تحمل تصورا عن العالم والمجتمع، ثم يأتي الدين، الذي يمكن أن تمثل بعض قراءاته أداة للتعبير عن مشاغل الإيديولوجيا ، كما عبرت عن ذلك تاريخيا الكنيسة في أوروبا ، وبعض الفرق الكلامية في الإسلام.

في الدرجة الثالثة، نذكر العلم الذي لم يرد في تصنيف غرا مشي ، كون الإيديولوجيا البروليتارية عند الماركسية تجسد مرحلة القراءة المطابقة للواقع ، وليست هذه القراءة سوى العلم ذاته،أما خارج الماركسية فقد أضحى الخطاب العلمي قابلا للتحميل الإيديولوجي ، بل أن التقنية، باعتبارها وجهه الأكثر تطورا، صارت تؤدي وظيفة إيديولوجية، بحسب الكثيرين ، هذا ريمون رويّه يقول "إن كل شيء يجري في الواقع كما لو أن التقنية أصبحت ذات استقلال ذاتي ، وأنها تنزع إلى أن تتحقق تبعا لقوانينها الخاصة ، بدون أية مصفاة ، وبدون اعتبار للحاجات الإنسانية، وبحسب نوع من صوفية دينية" [1]،كما نجد هابرماس في نقديته يطرح هذه المسألة ، يبرز "أن المجتمع الصناعي المعاصر أحل محل التبريرات التقليدية للمشروعية السياسية القائمة على المقدس والتراث ، تبريرات علمية وتقنية" [2].

وبناءا على ما سبق يتبين أن الإيديولوجيا هي ظاهرة معقدة ، ودراستها تتطلب الإحاطة بارتباطاتها المختلفة، وعدم الاكتفاء بالمعطى السياسي ، فهي بالنظرة التكاملية التي يقدمها محمد سبيلا " ظاهرة اجتماعية وثقافية وسيكولوجية وسياسية ومعرفية"[3]، هي إذن نمط تأويلي للواقع يبتغي الاستئثار بالنفوس وحشد الأتباع وإقناعهم، لذلك كانت "مهمة مؤسسي الماركسية(مثلا)،هي الإثبات العلمي للإيديولوجيا الاشتراكية ومعارضتها بالإيديولوجيا البرجوازية "[4]، وهذه المهمة هي التي تجعلها تستثمر وسائل متعددة ومتداخلة، يصعب حصرها بفعل تحولها المستمر.

نصل إلى هذه اللحظة من التحليل أمام تعقيد أكبر من ذلك الذي انطلقنا منه، حيث غابت الفواصل بين الإيديولوجيا والفلسفة والعلم والدين، وصارت الإيديولوجيا تتلبس بأي خطاب معرفي ترى فيه الملاءمة،

---

[1] ـ ريمون رويه : نقد الإديولوجيات المعاصرة، مرجع سابق ، ص 190

[2] ـسبيلا محمد، المرجع سابق، ص 61.

[3] ـ المرجع نفسه ، ص 10.

[4] ـ مجموعة من الأساتذة السوفيات: الفلسفة الماركسية في القرن العشرين ،مرجع سابق، ص 200.

لكن سرعان ما ندرك أن التعقيد ينجلي،بضبط المعنى الذي نوظف به الإيديولوجيا داخل إشكاليتنا,من خلال إيرادنا لها في وضعية (المطب)،في مقابل الإيبستيمولوجيا(المطلب)،ونلجأ هنا إلى التمييز بين شكلين من أشكال حضور الإيديولوجيا في الفعل التأويلي.

الشكل الأول :هو الذي تحضر فيه الإيديولوجيا كأساس بنائي، ونعني به أن البحث عن المعرفة في مجال ما ، يكون مؤطرا بمقولات إيديولوجية ، تحضر في صياغة الرؤية والمنهج ، وتبعا لذلك تأتي النتائج ملونة بلونها ، فيحل منطق الإيديولوجيا محل منطق الوقائع في ذلك المجال المعرفي. وهذا النوع من الحضور هو مكبّل للبحث، ويحد من حريته.

الشكل الثاني : وهو الذي تحضر فيه الإيديولوجيا كهدف نهائي ، ونعني به توجيه المعرفة وقد اكتملت في جو من الحرية،لخدمة غرض ،معلن وواضح ،كأن يكون غرض قراءة التراث ،البحث الآليات الكفيلة بتحقيق إقلاع حضاري أو الدفاع عن الهوية،وهنا يمكن أن توظف الإيديولوجيا المعرفة ، دون أن تتدخل في تشكيل بنيتها الداخلية.

هذا الفصل بين مستويي الإيديولوجيا هو الذي يضعه أمامنا المفكر "يحي محمد"، وهو بصدد وضع"نقد العقل العربي في الميزان"[1]، حين يطرح الإيديولوجيا بين التأسيس والتوظيف،"فإذا لم يكن للإيديولوجيا حضور على مستوى تأسيس مفاصل المنظومة المعرفية وجزئياتها المتسقة، فإنه من الممكن أن تحضر على صعيد توظيف تلك المفاصل والجزئيات المعرفية لأغراضها الخاصة ،مما يعني أن هناك فارقا بين التأسيس الإيديولوجي للمعرفة(وهو المطب)،وبين التوظيف (البعدي) لها"[2]، والقاعدة التي نستلهمها من هذه الدراسة النقدية لمشروع نقد العقل العربي، هي في حساب وتقدير الحضور الإيديولوجي بالمعنى "التأسيسي" في خطاب الجابري ،الذي يعلن بتأكيد متكرر على نزعتة العلمية،هي التي نصها"كلما كانت المعرفة شديدة التماسك والارتباط و"المغنطة "[3]، كانت القيمة الاحتمالية لحضور الإيديولوجيا ضعيفة،وكلما كانت المعرفة أقل تماسكا واتساقا، كانت القيمة الاحتمالية لحضور الإيديولوجيا قوية"، فهل خطاب الجابري النقدي على درجة من التماسك و"الإيبستيمية"، ما يجعله بمعزل عن أية إيديولوجية "تأسيسية"أم أن في هذا الخطاب من الفراغات والبياضات ما يكفي للتدليل على إيديولوجيته التأسيسية؟ .

---

[1] ـ" نقد العقل العربي في الميزان" عنوان دراسة نقدية لمحمد يحي ، حول مشروع الجابري النقدي
[2] ـ يحي محمد: نقد العقل العربي في الميزان، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط 1، 1997، ص 19.
[3] ـ المغنطة، هو مفهوم يوظفه محمد يحي للدلالة على التلاحم والاتساق الداخلي للبناء المعرفي.

الفصـــــل الأول

الفعل التأويلي العربي :موضوعاته وإشكالاته

المبحث الأول

الفعل التأويلي العربي وأزمة المنهج

تحديد أزمة المنهج

لما عرّفنا الفعل التأويلي العربي بأنه تلك العودة إلى التراث التي طبعت الخطاب العربي الحديث والمعاصر في تعاطيه مع إشكالاته المختلفة ، وعرفنا أن هذا الخطاب كان في معظم فصوله خطابا في أزمة التخلف الحضاري التي يعيشه العرب، تحليلا وتوصيفا وتنظيرا للخروج منها، بشكل صار معه هذا الخطاب جديرا بتسمية خطاب الأزمة، أدركنا أن ما نعنيه بالفعل التأويل العربي هو ليس موضوعا قابلا للامتلاك والقبض بالشكل الذي يجعل منه"مادة علمية"، وأعتقد أن ذلك يعود أساسا إلى الخلفيات الإيديولوجية التي تفرض حضورها بشكل قوي، فضلا عن الانفعالية التي تسكن رحمه.

بهذا التوصيف ينتقل الخطاب العربي المعاصر من خطاب في الأزمة إلى" موضوع لأزمة "، هي تحديدا ما بات يطلق عليه بأزمة الفكر العربي ، وفي هذا التحويل الإيبستيمولوجي للفكر من كونه ذاتا إلى وجوده كموضوع ، يتبين لنا أن العقل العربي تحول من الفعل المعرفي الذي يجتهد في حل أزمة واقع، إلى فعل معرفي مغرق في التناقض يتلمس الخروج من أزمته الداخلية، وهكذا وجد الإنسان العربي نفسه إزاء أزمتين ،أزمة واقع ، وأزمة فكر؟، "ومنه أيضا يتبين لنا أن الإجابة عن سؤال الأزمة تكشف بذاتها عن بعض سمات هذه الأزمة بل تكاد تكون بعدا من أبعادها"[1].

قد يعترض على هذا الفصل بين الأزمتين بإرجاع إحداهما إلى الأخرى، وعندها تصبح محاولة رد هذا الاعتراض ولوج مبكر ومتسرع في صلب الإشكالية المطبقة التي فشل الفكر العربي في مقاربتها وهي إشكالية العلاقة بين الفكر والواقع، لذلك يكون مقبولا من الناحية الإجرائية الفصل بين الأزمتين ، أولا من أجل تفادي الانخراط المبكر في هذه الإشكالية الفلسفية بامتياز، وثانيا من أجل تفادي التداخل " الموضوعي " في إطار هذا البحث، وهو الذي اختار أن يبحث إشكالية الفع ل التأويل العربي باعتباره تعبيرا عن أزمة فكر، فيما يطرح جانبا الموضوعات السياسية والاجتماعية والاقتصادية و غيرها مما يرتبط بالواقع مباشرة، اللهم ما كان منها ضروريا للتمثيل أو الاستدلال.

نصل إلى هذا الحد للقول أن أزمة الفكر العربي هي تطابق تقريبا إشكالية الفعل التأويلي كما سيطرحه البحث، ويكون ذلك مستساغا على الأقل في إطار المفهوم الذي صارت تأخذه الفلسفة والتفكير بشأن عام منذ اللحظة النيتشوية، التي صار معها الإنسان حيوان مؤول، نقول ذلك ودونما تناقض نقرر أن الفعل التأويلي العربي كما يوظف داخل هذا البحث أضيق من دائرة الفكر العربي المنشغل بقضايا عديدة ، فيما ينفرد الفعل التأويلي بـ" النص التراثي "، وتبعا لما تقرر من علاقة الإحتواء بين الفعلين أو

---

[1] محمود أمين العالم: الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، القاهرة الجديدة، الطبعة 2، 1998، ص29.

(الأزمتين) نستطيع أن نعرف أزمة الفعل التأويلي بناءا على تعريف أزمة الفكر العربي التي هي "عجز العقل العربي عن فهم وحل المشكلات التي يواجهها ، أو عدم قدرته على تجاوز الصعاب التي تعترض طريقه إلى الحقيقة" [1]، فنقول أنها هي عجز ذات العقل في إيجاد منهج ملائم لقراءة موضوعية للتراث،تقود إلى استثماره في حل المشكلات الواقعية المختلفة، وطرح هذه الأزمة أمام العقل العربي هو تعبير عن إشكالية إيبستيمولوجية تصدى لها العديد من المفكرين العرب المعاصرين ، سواء أولئك الذين مارسوا التأويل أو اشتغلوا على نقده، فعرجوا عليه بنقد القراءات السائدة و التنظير لمناهج جديدة ، كما هو الشأن بـ الـ نـسـ بة للأسماء والمشاريع البارزة في الفكر العربي المعاصر، مثل حسن حنفي ، حسين مروة ، وطيب تيزيني ، ومحمد أركون ، وعلي حرب ، ونصر حامد أبو زيد ، و طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري ... وغيرهم ممن أغنوا الفعل التأويلي العربي، هذه المشاريع وإن اختلفت في حجم موضوعاتها ودوائر تخصصها ، ومرجعياتها الفلسفية والمعرفية ، و اختياراتها المفاهيمية و المنهجية ، فإن الهم المنهجي يسكنها جميعا ، لذلك نجدها تفرد له في مطالعها مداخل نظرية مطولة، تنتقد وتقوم مناهج سابقة ، وتحدد إطارا منهجيا تؤسس عليه مشروعية الأحكام و التخريجات التي تنتجها حول "النص التراثي"، ومنه ندرك أن الفعل التأويلي يعاني أزمة منهجية، ففيم تتجلى أزمة المنهج في الدراسات التراثية ؟.

المنهج بالنسبة للفعل التأويلي هو جملة الآليات والمفاهيم و الخطوات الإجرائية التي يتعاطى بها، ومن خلالها العقل المؤول مع نص معين، بهذا التحديد يكون ضروريا على كل مشروع تأويلي يبتغي النجاعة والجدية والمشروعية، أن يعلن عن منهجه وإستراتجيته في إنتاج المعنى، أما تلك القراءات المشتتة والفوضوية العابرة، التي لا تعدو أن تكون مجرد "انطباعات"، فهي غير جديرة بتسمية "فعل تأويلي" لأنها تفتقد لإطار نظري واضح يحكم قراءاتها ، إنها تفتقد لفلسفة التأويل.

أزمة المنهج في تأويل التراث هي امتداد لإشكالية مزمنة تعانيها العلوم الإنسانية بشكل عام ، وهي تطرح جدل الذات و الموضوع في البحث الذي يتخذ "الأثر الإنساني" موضوعا للدرس العلمي، وداخل هذه الجدلية تلتبس الحدود الفاصلة بين الذات من حيث جملة من الإجراءات النظرية و المنهجية المستقلة عن مادة الدرس ، وبين الذات من حيث هي إحدى تجليات هذا"المادة" وانعكاسا "لإشعاعاتها"المختلفة، بهذا التشخيص نجد حسن حنفي يقدم "أزمة المناهج في الدراسات الإسلامية"، فهذه الأخيرة تتمثل في ازدواجية الصفة التي يحضر بها الباحث في ميدان بحثه ، فهو من جهة يحمل هوية تشكلت ضمن فضاء

---

[1] بوملحم علي: أزمة الفكر العربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، ط 1 ، 2000 ، ص 11.

تاريخي وثقافي معين ،انطبعت عليها قيمه الأخلاقية والجمالية والمنطقية ، التي لا يستطيع التجرد منها، من جهة أخرى هو" ذات باحثة" تشتغل على مادة تشكلت ضمن الفضاء الثقافي نفسه، ويتطلب منها المقام التجرد والموضوعية، فالأزمة هي هنا ، في هذا التقاطع بين" هم المعرفة الموضوعية" و" الضغط الذي تمارسه الهوية"، حين يحدث هذا التقاطع تطرح الموضوعية أمام تحد حقيقي ، يرهن فاعلية البحث التراثي في إنتاج تأويل واع لموضوعاته، والذي يحدث إزاء هذا الوضع هو، إما الإغراق في الأحكام الذاتية الانعكاسية، إما استعارة مناهج علمية خارجية[1]، وفي الحالتين معا تكون القراءة غير موضوعية، ويبقى التراث "طلاسم لم تنفك بعد" ، والأزمة في نظر حسن حنفي هي في "عدم تطابق المنهج المتبع مع موضوع الدراسة "[2].

ثمة موقف موحد يكاد يجمع عليه النقاد بشأن" المنهج" في الدراسات التراثية ، وهو أن هذه الأخيرة لم تكلف نفسها عناء بناء منهج أصيل، وفي الغالب كانت تكتفي بتبني" مناهج مطبقة جاهزة"، دون عرضها على الفحص والنقد، وهذه المناهج إما تكون متوارثة عن طريق التقليد و إتباع العادة ، أو تكون سليلة الثورات العلمية والمنهجية التي شهدتها الثقافة الغربية مطلع القرن التاسع عشر، والنتيجة في تقدير النقاد هي مزيدا من الأحكام التعسفية والقراءات الحدية التي تدعي إستهلاك النص التراثي،لتحوله من نص مفتوح على فضاءات دلالية متنوعة، إلى نص جامد مستغرق استغراقا تاما .

هكذا إذن يرتبط عقم الفعل التأويلي العربي ، بعجزه عن إبداع منهج يغنيه عن الآليات والمناهج الجاهزة ، و يتابع صاحب"التراث والتجديد" تشخيصه للازمة المنهجية برصده لعلتين قاتلتين في الخطاب التراثي ، وهما "النعرة العلمية والنزعة الخطابية" [3]، وفيما يلي تحليل لهاتين الصفتين اللتين نعتبرهما ملازمتين للفعل التأويلي لحد الآن ، ولا خلاص له إلا بتجاوزهما.

النعرة العلمية : توحي لفظة النعرة بمعنى سلبي يلتبس بالفكرة المحركة التي لا تعلن عن نفسها ، فإننا ندرك أن الأمر يتعلق بنزوع نحو التحلي بالروح العلمية في البحث، دون أن الالتزام الفعلي بها أثناء الممارسة ، و إذا كان حسن حنفي يربط هذا الصفة بالدراسات الاستشراقية، فإننا نراها في غيرها من الدراسات الداخلية[4]، بعد أن نعرفها بأنها سيادة النزعة العلموية في دراسة التراث العربي الإسلامي، وينبغي هنا أن نعرج على الإستشراق بما هو حركة ثقافية واسعة صاحبت الاستعمار الأوربي للشعوب الشرقية، وقد عنيت بثقافات هذه الشعوب في قطاعاتها المختلفة، و تولت دراستها وتحليلها وتأريخها

[1] - الخارجي يوظف هنا بالمعنيين، بالمعنى الثقافي (خارج الثقافة التراثية)، و بالمعنى الأيبستيمولوجي (خارج الفضاء المعرفي للنص التراثي).
[2] - حسن حنفي: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، ط5، 2002، ص 70.
[3] - حسن حنفي المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[4] - نميز الدراسات(الاستشراقية) الخارجية التي يقوم بها باحثون غربيون عن الدراسات الداخلية التي يقوم بها المفكرين العرب.

على ضوء المناهج التي تبلورت في بيئتهم الثقافة الغربية ، وكان طبيعيا أن يحتل التراث الإسلامي مركز اهتمامها ، لاعتبارات غير خافية، وقد خلفت هذه الحركة الثقافية الشبيهة بالحملة العسكرية، من حيث هي جزء من الإستراتيجية الاستعمارية ، إرثا ثقافيا هائلا، شكّل ـ ولا يزال ـ مرجعا هاما في التعرف على قطاع واسع من تراثنا العربي الإسلامي، والأهمية هنا لا تنفي الخطورة، بقدر ما تحذر منها على نحو ما يفعل كثير من المفكرين العرب ، لكنهم حين الممارسة يسقطون فيما حذروا منه.

استنادا إلى مسلمة"خضوع العقل للمحددات الثقافية والاجتماعية والتاريخية"، يصبح لدينا مستساغا الحكم أن التوجه المادي الذي كرسته الفلسفة(الفلسفات) الغربية، التي ينتمي المستشرقون إلى فضائها الثقافي، سينطبع على أبحاثهم ، و"نظرتهم"، و"تعاملهم" مع موضوعاتهم التراثية الشرقية، تبعا لهذا الاستنتاج تغدو الظاهرة الفكرية (بما فيها النصوص المقدسة والموحاة) في الرؤية والمنهج الإستشراقيين، محض"وقائع"، وحوادث "تاريخية" خالصة، وهي عندئذ تخضع للتفسير السببي والتحليل التاريخي، وهنا يحدث الخطأ المنهجي الشنيع، الذي لا يقبل التفسير بالإفراط في النزعة العلموية فقط ، بل يجب اعتباره صدى للبنية اللاشعورية للمستشرق كمفكر غربي منكر للوحي الإسلامي، فضلا عن انخراطه للنضال في المشروع الإيديولوجي الاستعماري، وقد بلغت الرؤية الإستشراقية مداها من الانتشار والتغلغل في التكوين الثقافي والعلمي لكثير من المفكرين العرب المعاصرين، كان طبيعيا أن يطالعنا البعض منهم بتصورات (تجرأت) [1] على اعتبار النص القرآني نصا لغويا تشكل في إطار الظروف التاريخية والثقافية [2].

ثمة أسباب أخرى ، إلى جانب التي ذكرنا آنفا، يمكن أن تُفسر(أو تُبرر) مسألة "تمديد" [3] الظاهرة الفكرية في الرؤية الإستشراقية،" كخلود النفس البشرية إلى ترك النظرة المثالية"، أي تحت طائلة عدم استساغة العقل وعجزه عن إدراك حيثيات التحول من "اللامادي" إلى المادي ، يميل إلى إنكار وجود "اللامادي"أصلا ، أو اعتبار الإسراف في النظرة المادية نتيجة طبيعية لانحسار الثقة بالكنيسة المسيحية التي باكتشاف عدم صحة الكثير من تصوراتها صار الإنسان الغربي أمام خيبة أمل كبرى (المعرفة التي ترعاها الكنيسة خاطئة؟) تنضاف إلى هذا أسباب موضوعية أخرى، ترتبط بغياب الدراسات المتخصصة وطغيان النظرة العمومية السطحية، فضلا عن طغيان النظرة التجزيئية ذات الارتباط

---

[1] - نستعمل الجرأة دون دلالة قيمية (أي دون المفاضلة بين كونها شجاعة أدبية ، وبين كونها تجرءا على تكسير الطابوهات و انتهاك الممنوعات).
[2] - نحيل هنا إلى "مفهوم النص" دراسة في علوم القرآن، لنصر حامد أبو زيد.
[3] - التمديد يوظف هنا بمعنى تحويل المعنوي إلى مادي .

بالتكوين الأصلي للمستشرقين، ودائرة اهتمامهم الأساسية [1]، الأمر الذي أدى إلى غياب النظرة الكلية الشاملة التي من دونها نكون أمام ظاهرة أخرى ، غير الظاهرة التراثية الإسلامية التي تشكلت وتمحورت حول "النص الديني".

التمثيل على النزعة العلموية يتأتى لنا من خلال المناهج التي تعرض لها حسن حنفيفـ ي " التراث والتجديد" ، و محمد عابد الجابري في مدخله العام في " نحن والتراث" ومواضع متعددة من دراساته ، ومن أهم تمظهراتها هذه النزعة أربعة هي " المنهج التاريخي ، المنهج التحليلي ، المنهج الإسقاطي ، ومنهج الأثر والتأثر "[2].

المنهج التاريخي : يقوم هذا المنهج في دراسة الظاهرة التراثية على النظرة التاريخية ، والاعتبار لطابعها المادي و استبعاد أي تفسيرات لامادية، كالارتباط بالوحي والإلهام مثلا، ويعرض هذا المنهج للحوادث التاريخية بطبائعها المختلفة متجاورة ، منفصلة في المكان والزمان،دون التعمق في تفاصيلها، فضلا عن كونه يقوم على النظرة الإختزالية التي، تستعيض عن الظاهرة الفكرية بثرائها وتعدد الفاعلين فيها، بتصنيف أو تسمية معينة تحجب ذلك الثراء، ويضرب لنا حسن حنفي على الاختزالات التي كرسها الإستشراق ، مثال المعتزلة كمدرسة فكرية كان لها كبير الأثر في تفعيل النظر العقلي ، والتي تُختصر في "حادثة اعتزال واصل بن عطاء لمجلس الحسن البصري"،أو اختزال الفكر الشيعي في بعض أئمته، " أو نسبة الأفكار والتصورات الفكرية والفلسفية للأماكن كقولهم المدرسة البصرية أو الكوفية أو البغدادية "[3] ، ويمكن اعتبار هذا الاختزال استمرارا للتقليد الذي كرسه تأريخ الفكر الغربي للمذاهب والأفكار بنسبتها على واضعيها ، وهذا الأمر إن صدق على الثقافة الغربية ، فإنه لا يصدق عل الفكر العربي الإسلامي ،الذي يعتبر النص الديني السلطة المرجعية الأساسية لجميع النظريات والمذاهب والأفكار،بما فيها تلك التي يمكن نعتها بـ "العلمانية".

في سياق نقده للقراءة الإستشراقية للتراث العربي الإسلامي ، يربط الجابري المنهج التاريخي بالنزعة المركزية المحركة للتأريخ الأوروبي للثقافة ، ويصله بـالتوجه العام الذي أبانت عنه كتابة التاريخ الأوروبي ، وتأكيد وحدته و إستمراريته، بالشكل " الذي يجعله التاريخ العام للفكر الإنساني بأكمله"[4].

---

[1] - يذكر حسن حنفي أن الإستشراق لم ينشأ كمجال بحثي مستقل، بل كان ملحقا بفروع معرفية أخري ، كالتاريخ والجغرافيا واللغة والدين والحضارة والفلسفة، فكان بهذا السبب فاقدا للوحدة، مكرسا النظرة الجزيئية ، التي ستستمر آلية في التحليل في الدراسات الداخلية (التراث والتجديد ص 72).

[2] - حسن حنفي : التراث والتجديد ،ص 75.

[3] - المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

[4] - الجابري محمد عابد وآخرون : المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، دار توبقال ، ط1 ، 1986، ص 78.

المنهج التحليلي: يقوم هذا المنهج على تفتيت الظاهرة وتفكيكها إلى مجموعة من العناصر، التي تقبل الانفصال عن بعضها البعض من دون أن تتغير طبيعتها، تماما وكأن الظاهرة الفكرية التراثية من صنف الظواهر المادية التي تقبل التفتيت وإعادة التركيب، وبهذا يسقط في النزعة الوضعية التشييئية للظواهر الإنسانية,وإقصاء لاماديتها من أي نظرية تفسيرية، ونعود هنا لنربط الأمر بالموقف من الوحي الذي أن لم يكن منكرا من طرف البعض ، فهو في أغلب الأحول لا يمتلك إلا دورا ثانويا، وكسابقه يعطي هذا المنهج الأولوية للواقع في تفسير الظاهرة التراثية، بشكل جعل قدرته التفسيرية متهافتة في تناول ظاهرة الوحي ، فضلا عن النصوص والخطابات التي نشأت حوله.

تبرير النزعة التحليلية داخل هذا المنهج لا يتم لنا خارج الحمولات الثقافية للعقل الإستشراقي، ومضمراته اللاشعورية التي يأتمر بأمرها، فهو يلجأ إلى التحليل تحت تأطير الرغبة في إلغاء الطابع الكلي للظاهرة التراثية الإسلامية ، ومن ثمة انتفاء(نفي) مركزية النص الديني في تحريك وتشكيل هذه الظاهرة، ويصّر المستشرقون على تبني النظرة التحليلية بالرغم من النقد الذي لاقته في البيئة الثقافية الغربية ، ولم يشائوا الاستفادة من آلية المعالجة الكلية، التي باتت تطرحها العلوم الإنسانية و الاجتماعية(علم النفس مثلا[1]) ، فأبقوا على "إرادة التحليل"، أو "إرادة التجزئة " سيدة الموقف.

قد يبدو من خلال هذه الانتقادات الموجهة للمنهج التحليلي أننا ننفي أية قيمة لهذا الإجراء المنهجي ، ليس الأمر كذلك ، بل كل ما نعنيه هو أن "التحليل كنزعة أو كإرادة "، التحليل بما هو رغبة في الإخفاء والتغييب وممارسة الحجب، أما التحليل كخطوة إجرائية تبتغي الكشف عن التداخلات التكوينية في بناء ظاهرة ما ، فيظل يحتفظ بقدرته الإيبستيمولوجية في الفهم و التفسير و التأويل، وهذا ما يستدركه حسن حنفي بتفرقته بين التحليل التجزيئي والتحليل التكويني [2]، فالأول يقضي على بناء الظاهرة وينفي وجودها، والثاني يكشف عن تكوينها، وتشكلها.

المنهج الإسقاطي [3] : ينبني هذا المنهج على المطابقة اللاشعورية بين الصور و الفهوم والرؤى الجاهزة في الذهن و الظواهر الجديدة ، لنكون أما ظاهرة انعكاس فيزيائية ، تنقل فيها القراءات النموذجية الجاهزة حول ظواهر معينة إلى ظواهر أخرى، بمجرد مشابهة تقوم بينهما، وهذا "التمديد في الصلاحية " هو تعبير عن تسرع في إصدار الأحكام ، ومصدره المقارنات السطحية التي توجهها المضمرات اللاشعورية ، هو يتأسس على القول بالمطابقة ، ويمكن نعته بالمرآوي ، لأنه يقرأ الظواهر

---

[1] - نشير هنا إلى المنهج الجشطلتي في معالجة الظواهر النفسية.
[2] - حسن حنفي: التراث والتجديد، ص 88.
[3] - الإسقاط لدى مدرسة التحليل النفسية هو آلية من آليات اللاشعور، تقوم على التعبير غير الواعي عن مضامين لا شعورية من خلال تقديم تفسيرات معينة لظاهرة ما، فيقرأ المحلل هذه المضامين في خطاب التفسير.

الماثلة أمامه ، بالأبنية النظرية الجاهزة في الذهن، " هو يتميز بتجاهل البنية التفصيلية للمجتمع والتاريخ، وإسقاط التصورات الذاتية للمفكر والقيم التي آمن بها و التوجه النظري الذي اقتنع به على الواقع الاجتماعي والتاريخي"[1].

ومن ثمة فهو يتعارض مع الروح العلمية ، إذ يستسهل التعميم ويعطل الإدراك ، والبحث في التفاصيل، ويأخذ الإسقاط كما مارسته الدراسات الإستشراقية عدة أشكال،فقد يكون متعلقا بالمفاهيم والتسمية،كتسمية ظواهر معينة بتسميات ظواهر " نموذجية " سابقة، يعتقد أنها مماثلة لها ، أو يتم تمثيلها بها قسرا، أو يكون الإسقاط متعلقا بالأحكام كأن تلحق الظاهرة الماثلة بحكم تفسيري لظاهرة سابقة "مماثلة"، وهذا "التمديد" للأحكام والتسميات هو أمر مناف للروح العلمية التي تقتضي التجرد من الأحكام المسبقة وإحداث قطيعة معرفية مع الآراء السائدة والفهوم المشتركة التي تنتقل عبر اللغة ، وهكذا نجد أنفسنا أمام حتمية ربط هذا المنهج ، كسابقيه بالنزعة المركزية الغربية التي ينتصر لها المستشرق واعيا ، كما ينتصر لها وهو تحت إمرة اللاشعور.

منهج الأثر والتأثر: يهتم هذا المنهج بمتابعة تحديد المرجعيات والأصول البنائية للأفكار، دون أن يعني ذلك ما تهتم به الجينيالوجيا، بل بالمعني الذي يجعله يتولى البحث عن الأصول الغربية للثقافات الشرقية، من أجل تأكيد أسبقية العقل الغربي دون سواه في الإبداع الفكري ، واعتبار سائر العقول الشرقية دائرة في فلكه ، مجترة لمفاهيمه ونظرياته، وهو لا يختلف عن المناهج السابقة في اتخاذه أدنى علامات التشابه ، مناسبة لمصادرة أفكار العقول الأخرى ، وحشرها ضمن منتجات العقل الغربي، ورمي غيره بالاستنساخ، سواء تعلق الأمر بالمفاهيم والنظريات، ولا تغرب عن أحد تلك النظرة العرقية التي عبر عنها المستشرق الفرنسي رينان ، حينما قسّم العقول تقسيما جهويا عرقيا ،عقول شرقية وهي تجزيئية ، مستهلكة ومجترة ، و عقول غربية هي تركيبية ، مبدعة ومنتجة ، كما لا يغرب عنا أيضا ذلك الحكم الفائح بالعرقية،الذي أصدره ذات المستشرق حين اعتبر الفلسفة الإسلامية اجترارا للفلسفة الإغريقية، فضلا عن أحكام أخرى أصدرها غيره ، كمصادرة أصالة علم أصول الفقه الإسلامي ، بتشريعات صولون الرومانية ، وهكذا يتبين أن هذا المنهج محكوم بـ"إرادة الاحتواء" و "المصادرة التعسفية " لأفكار وإبداعات العقول الشرقية، وهو إذّاك يتجاوز التفاعل بين الحضارات كحقيقة تاريخية، وينزع بالمعرفة البشرية نزوعا عرقيا ، فيما هي حصيلة تفاعل إنساني مستمر، وهو التفاعل الذي لا

[1] ـ لؤي صافي: إعمال العقل ، من النظرة الجزيئية إلى النظرة التكاملية، دار الفكر، دمشق، ودار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1998، ص 290.

يجعلها قابلة للتجنيس أو النسبة إلى أسماء أو أعراق معينة إلا من باب المجاز ، اللهم ما تعلق بالخصوصيات الثقافية المرتبطة بالعقائد والديانات.

قد يتوهم أن هذا التنوع في المناهج يعني وجود "إستشراقات متعددة" ، ليس الأمر كذلك ، بل يظل للإستشراق إطاره العام الموحد مع أن "المستشرقين لم يكونوا كلهم يصدرون عن رؤية واحدة ، ولا كانوا يعتمدون على منهج واحد بعينه، ومع ذلك فلا اختلاف رؤاهم و لا تنوع مناهجهم ، ولا تضارب دوافعهم الشخصية، لا شيء من ذلك كان يخترق بهم الإطار الذي كانوا يتحركون داخله ،عاملين على تعزيزه وتقويته ، إطار المركزية الأوروبية" [1]، ومن ثمة يكون عرضنا لهذه المناهج منفصلة، مرتبط بغاية تشخيص اللاعلمية في الدراسات الإستشراقية على تنوع مناهجها، ومن خلال ذلك يتبين لنا عدم إيفائها بالغرض عند من تلقفوها من المفكرين العرب المعاصرين ذووا النزعة العلمية .

قبل أن نواصل تشخيص أزمة المناهج في الدراسات الإسلامية وفق الرؤية التي قدمها حسن حنفي ، تنبغي الإشارة إلى أن بعض الدراسات تعرض للمناهج السابقة بتسميات مختلفة، كتلك التي نجدها عن محمد عابد الجابري، لما كان بصدد التراث ومشكلة المنهج ، لاسيما ما تعلق بالمنهج الفيلولوجي، وهي التسمية الأكثر انتشارا ، لذلك "المنهج القائم على تحليل النصوص وتحقيقها ، والكشف عما كان مغمورا منها"[2]، بغية تأكيد أصالة فكرة ما ،أو إثبات انتحالها أو استنساخها لفكرة أخرى، ويقوم في التحديد الذي يقدمه أركون على أنه" تحقيق المخطوطات وطباعتها، وقراءة النصوص قراءة لغوية تقليدية تكتفي بملاحقة التأثيرات التي تتركها النصوص السابقة على النصوص اللاحقة، وهي في نظره تقدم قراءة محدودة، إذ يعتبر"أنه لا يوجد للنص إلا معنى واحدا" [3] ، وأركون إذ ينتقد المنهجية الفيلولوجية لا يدعو إلى رميها بقضها وقضيضها، بل يعتبرها المرحلة الضرورية في البحث ، " من مثل جمع المادة حول موضوع معين، وتحقيق هذه المادة والتثبت من صحتها عن طريق مقارنة نسخ مختلفة للمخطوطة ذاتها، ثم محاولة التوصل إلى المعنى الأصلي للكلمات وما طرأ عليها من تطوّر وتغيّر حسب العصور والأزمنة التاريخية"[4] ، ومنه يظهر لنا أن هذا المنهج يستلهم منهج الأثر والتأثر ، والمنهج التحليلي ، لأنه يحيل الظاهرة إلى أصل سابق، وعليه يدعو أركون إلى تطعيمها بالمنهجية الألسنية و البنيوية.

يبقى لنا الآن بيان **النزعة الخطابية** في الدراسات التراثية، باعتبارها علة منهجية،حين نستعيض عن"النزعة" بـ"النبرة"، يكون ذلك مناسبا جدا للتوضيح، فالنبرة الخطابية هي الطابع اللفظي الإنشائي

---

[1] ـ الجابري : المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، مرجع سلبق، ص 79.

[2] ـ المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

[3] ـ أركون محمد: العلمنة والدين (الإسلام ،المسيحية،الغرب)، تر: هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت، ط 1 ، 1990، ص 119.

[4] ـ أركون محمد: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، و مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996، ص 236.

الذي يميز "متكلم" ما، و أهم ما يقترن بالنبرة الخطابية، ضآلة البرهان، واستعمال المغالطات، فضلا عن توظيف الاستعارات والتشابيه غير الدقيقة، فالخطابية بهذا المعنى يمكن أن تلتئم فيها معاني كثيرة ، مثل الانفعال، والاحتماء، والدفاع، والاندفاع ،والتوتر ، وغيرها من المعاني التي لا تلائم الفعل التأويلي، كفعل يتجه بجدية إلى إنتاج معرفة موضوعية بالتراث، إذا كانت النزعة العلمية سمة الدراسات الخارجية ، فإن النبرة الخطابية ميزة الدراسات الداخلية، التي جسدت رد فعل عاطفي ضد الإستشراق من جهة،وضد حالة التأزم الحضاري الذي آل إليه وضع العرب، وهو ما جعل التراث محل توظيف مضاعف،"فهو ميكانيزم نهضوي، ودفاعي في آن واحد"[1].

القراءة الخطابية هي قراءة "ناتجة عن أزمة ، أكثر من صدورها عن موقف فكري "[2]، وتتمظهر النزعة الخطابية في توظيف عدة آليات ، كالتكرار وتحصيل الحاصل والاجترار، والاكتفاء بالشروح والتحقيق، التنويه الذاتي ، وتمجيد الأصول ، و طغيان أسلوب الجدل والمهاترة في التعامل مع الآراء المخالفة ، بناء الأحكام المتسرعة الناتجة عن الحدس قصير المدى"[3].

مثل هذه الآليات تعبر عن مأزق منهجي في القراءة ، فتنطبع عليها حالات من التوتر النفسي ، والقلق على المصير، وغياب التركيز، ونجد عند حسن حنفي توصيفا مركزا لهذه الأزمة المنهجية بقوله (النعرة العلمية تعرف"كيف تقول"، دون أن تعرف "ماذا تقول" ، بينما النزعة الخطابية تعرف "ماذا تقول" دون أن تعرف "كيف تقول")[4]، إنها الصعوبة في الجمع بين "كيف/ المنهاج" و" ماذا / المضمون".

ثمة توصيف آخر للأزمة المنهجية ، نعتبره الأكثر وضوحا، هو ذلك الذي يطلعنا عليه، محمد عابد الجابري في مواضع مختلفة من دراساته، وقد حدد هذه الأزمة في "التناقض بين ثقل الحضور الإيديولوجي للتراث على الوعي العربي ، وانغماس هذا الأخير فيه، وبين بعده الموضوعي التاريخي عن اللحظة الحضارية المعاصرة التي يحلم الوعي بالانخراط فيها، إن هذا يعني أنه"تراث" غير معاصر لنفسه، وغير معاصر لأهله"[5]، مما يعني أن الأزمة تتمثل أساسا في الاغتراب المزدوج الذي تعانيه الذات عن موضوعها والموضوع عن "ذاته"، وهي ـ كما أسلفناـ مشكلة إيبستيمولوجية عامة تعانيها العلوم الإنسانية، ونظرا لاتخاذ بحثنا من الجابري نموذجا اختباريا للإشكالية التي يطرحها، يكون من الضروري إيلاء شيئا من الاهتمام لطرحه لإشكالية المنهج، لما كان الجابري يسلم بالفكرة الإيبستيمولوجية القائلة بأن "طبيعة الموضوع هي التي تحدد طبيعة المنهج"، فإنه يعمد إلى تحديد

---

[1] الجابري: المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، مرجع سلبق ، ص 76.
[2] حسن حنفي: التراث والتجديد، ص 96.
[3] المرجع نفسه ، ص 105.
[4] المرجع نفسه ، ص 105.
[5] الجابري : المرجع السابق،ص 84.

موضوعه(التراث)، بالبحث في جذوره اللغوية العربية، ومقابلاته في اللغات الأجنبية، ليتبين له أن حضور التراث في الفكر العربي المعاصر بلغ درجة "الإشباع"، وهو بالمعنى الذي يوظف به (الموروث الثقافي والفكري) لا مرجعية له ، خارج إطار هذا الفكر، وبعد وقوفه على هذه الخصوصية التي يتمتع بها الموضوع يحدد لنا الجابري طبيعة الموضوع كالتالي"هو العقيدة، والشريعة، واللغة،والأدب،والعقل،والذهنية، والحنين،والتطلعات،وبعبارة أخرى إنه في آن واحد،المعرفي والإيديولوجي، وأساسهما العقلي وبطانتهما الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية" [1]، هذا التحديد الدقيق ينم عن إدراك ناقد العقل العربي للمعضلة المنهجية التي تواجه الفعل التأويلي العربي،ولعل محل المعضلة في هذا التداخل الذي لمسه بين"المعرفي" و"الإيديولوجي" في الخطاب التراثي.

وبعد تحليل الرؤية والمنهج الإستشراقيين، و ربطهما بالإشكالية العامة التي تحرك إزاءها مؤرخو الفكر الأوروبي، والمتمثلة في إضفاء الوحدة والاستمرارية الثقافة الغربية،بالصورة التي تجعل ثقافات وآداب الشعوب الشرقية امتدادا لـ"نهرها الخالد"،أثناء ذلك حلل الجابري المناهج التي قام عليه الإستشراق،"المنهج التاريخي،المنهج الفيلولوجي،المنهج الذاتوي الفر دان ي" [2]، وإثر هذا بيّن أن أولى الدراسات العربية التي تولت التأريخ للفلسفة العربية الإسلامية، من أجل تقديم قراءة بديلة عن القراءات الإستشراقية السائدة، لم تخرج عن الخط الإستشراقي، رغم اجتهادها من أجل ذلك، ومما تطرق له في هذا السياق، دراستي كل من،مصطفى عبد الرازق في "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية"،و إبراهيم مذكور في"الفلسفة الإسلامية ،منهج وتطبيقه"، هاتين الدراستين على الأهمية التي لا قياها، فإنهما "لم تتحررا(حسب الجابري) من الرؤية الإستشراقية " [3].

ولعل بهذا الحكم يضعنا الجابري في صلب الإشكالية المنهجية المتعلقة بقراءة التراث، من حيث أن الإستشراق الذي كان يقدم نفسه، مثالا في العلمية والدقة المنهجية ، واستطاع أن يغري كثير من المفكرين المعاصرين، لم يؤد سوى إلى قراءات فاسدة، لأنها وقعت في أسر الرؤية التي جرها المنهج إلى الموضوع،لذلك وجه جهده نحو نقدها.

هذا عن الدراسات الإستشراقية، ماذا عن الدراسات الأخرى؟.

الباقي من الدراسات هي الدراسات الداخلية التي يمكن تصنيفها إلى " قراءات تراثية هي التي دأب على إنتاجها التيار السلفي ، و قراءات عصرية هي التي صار يقدمها دعاة العصرنة والتحديث ، ونميز فيها بين التيار الليبرالي و التيار الماركسي ، مع الأخذ بعين الاعتبار بعض القراءات التوفيقية

[1] الجابري : التراث و الحداثة,دراسات ومناقشات، المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء ، ط 1 ، 1991 ، ص 24.
[2] - ينظر في المرجع السابق الفصل المعنون بـ: " الإستشراق ، رؤية ومنهج ".
[3] - المرجع نفسه ، ص 83.

التي تجمع بين مرجعيات فكرية وفلسفية مختلفة، وقد خص الجابري هذه القراءات بنقد مستفيض في " الخطاب العربي المعاصر" وفي مقدمة " نحن والتراث"، وسيأتي عليها البحث في حينها.

في نهاية هذا المبحث ، تنبغي الإشارة إلى أن الدراسات التراثية باتت الآن مجالا مفتوحا على التطورات المنهجية التي أحدثتها الطفرة المعرفية التي عرفها موضوع اللغة، ممثلة في التصور الانقلابي الذي أحدثه دي سوسير، الذي معه لم تعد اللغة وعاءا شفافا، تصب فيه الأفكار ، بل صارت ظاهرة تتمتع بكيان مستقل، له قوانينه، وبنيته المستقلة عن مستعمليها، سرعان ما تبلور لها علم خاص هو "علم اللسانيات"، الذي شكلت" دروس في الألسنية العامة " الصادرة سنة 1916 لبنته الأساسية ، منذ تلك اللحظة لم تعد العلاقة بين الدال والمدلول تطابقية.

الإفادة المنهجية التي يقدمها هذا العلم للدراسات التراثية ، تمثلت المعالجة البنيوية للوقائع اللغوية، وهي التي " تقوم على النظرة الكلية والتحليل التزامني ، وذلك من أجل الكشف على البنية اللغوية" [1]، وبعد ذلك توالت التطورات المنهجية، مستلهمة الدرس البنيوي للسانيات في مجالات معرفية أخرى كالأنتروبولوجيا ،وعلم النفس و علم الاجتماع والتاريخ، والإيبستيمولوجيا والنقد الأدبي ...وغيرها ، وأبرز المناهج التي تبلورت بعد البنيوية ، المنهج الحفري الذي أرسى دعائمه ميشي ل فوكو مستلهما الجينيالوجيا النيتشوية، والمنهج التفكيكي الذي أرساه ديريدا، وكان لهذه المناهج حضور بارز في الخطاب التراثي العربي، وباتت تشكل كشكولا منهجيا متنوعا ، يوظف في نقد و تأويل النصوص التراثية ، ومن أبرز المفكرين الذي برعوا في هذا المجال، محمد أركون، محمد عابد الجابري ، ومطاع صفدي ، علي حرب ، ونصر حامد أبو زي د ... وغيرهم ، هذه الإفادات المنهجية بقدر ما اعتبرت عند روادها فتحا معرفيا، كفيلا بإزالة الحجب عن التراث الذي حنطته القراءات الكلاسيكية ، اعتبرت من طرف المناوئين، أدوات غير بريئة، تجر إلى الموضوع الجديد "حمولتها الثقافية" ، وهي عندئذ لا تؤدي سوى إلى تدنيس التراث وانتهاك حرماته، لينفتح فصل جديد من الصراع بين "حماة التراث" و"دعاة تجديده" ، وتبقى مسألة المنهج في رحم هذا الصراع المتجدد .

إذن المشكلة المنهجية الإيبستيمولوجية التي تواجه الفعل التأويلي تتصل أساسا بالحضور المزدوج للإيديولوجيا ، بالصفة الأولى تحضر كقناعات، مضمرة توجه التأويل ، فتجعل الجانب المعرفي خاضعا لها، وبالصفة الثانية كغايات معلنة ، يُوظف الفعل التأويلي من أجل تحقيقها في الواقع، وبالتالي يكون

---

[1] المرجع السابق، الصفحة 83.

التحدي الذي يواجه هذا الفعل،هو تحقيق الاستقلالية داخل بنائه النظري، والانفصال عن القناعات المضمرة التي يمكن أن تشوش عليه الرؤية، دون الانغلاق على الأهداف الحضارية العامة للمجتمع.

المبحث الثاني

الفعل التأويلي العربي و إشكالية التحقيب والتصنيف

طرح المشكلة:

هل يمكن أن يحتوي "صنف" أو "وصف" معين فعلا تأويليا؟أعتقد "أن النصوص تتجاوز بوقائعيتها مختلف التصنيفات الفكرية والتحقيبات المعرفية" [1]، هذه الإشكالية تطرح الاتساع والتمدد الذي يشكل جوهر الممارسة التأويلية ،من حيث تعدد المرجعيات والأدوات والآليات والمفاهيم، أمام التصنيفات الحدية التي تصب فيه، كقولنا تأويل "سلفي"، أو" إصلاحي"، أو تأويل "تراثي"، وقولنا تأويل "تقليدي" أو "عصري" ، إلى غير ذلك من "ليبرالي"، "ماركسي"، "إستشراقي"، إلى أن نصل التصنيف بالثنائيات والثلاثيات، "كالسلفي الماركسوي" ، و"الليبرالي الوضعي السلفي".

يمكننا إزاء هذه الفوضى التصنيفية التمييز بين تصنيفات إيديولوجية، وأخرى إيبستيمولوجية ونعني بالإيديولوجية تلك التي تموضع الفعل التأويلي سياسيا، من خلال إحالته إلى المنطلقات الإيديولوجية التي تؤطره، وأشهر هذه التصنيفات، التصنيف الثلاثي (الإسلامي الأصولي أو السلفي، الليبرالي، والماركسي)،وهناك من يضيف تصنيفا آخر هو الإتجاه التلفيقي الذي يجد نفسه مشدودا إلى إيديولوجيتين يسعى للتوفيق بينهما،أما التصنيفات الإيبستيمولوجية فهي التي تنطلق من الإطار النظري والمعرفي الناظم للتأويل، كأن يكون التأويل فلسفيا أو دينيا أو علميا ،من حيث أن هذه الحقول المعرفية تقدم للمؤول الأدوات المفاهيمية والإجرائية التي يمارس بها وعلى ضوئها فعله، ربما نحتاج للتمثيل على التصنيفات الإيديولوجية بتصنيف كل من أنور عبد الملك و حسن حنفي وبرهان غليون،وعلى التصنيفات الإيبستيمولوجية بتصنيف علي حرب ومحمد أركون ومحمد عابد الجابري وجورج طرابيشي،وعلى نسبية هذا التحديد فإننا إذ نعتمده ، نبتغي أن نبين دور المرجعيات التي ينطلق منها "المصنف" في قراءة الفعل التأويلي، لأن التصنيف هو عنوان القراءة، أما عندما يصير التصنيف قابلا لأن يضم اتجاها معينا ونقيضه المباشر ،كأن يجمع الجابري بين الليبرالي والماركسي والإسلامي تحت خانة (السلفية) [2]، أو يجمع علي حرب بين الأصولي والعلماني تحت خانة(الأصولية) [3]،فلا يصبح الأمر إلا حشرا تعسفيا.

الاختلاف في التصنيفات لا يقتصر على التوصيف عن طريق "الحدود"، بل يتعداه إلى الأسماء، من حيث أن الاسم الذي يحشره تصنيف معين ضمن دائرة "التقليدي"، يحشره تصنيف أخر ضمن دائرة

---

[1] - حرب علي: الممنوع والممتنع- نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء، ط4، 2005، ص31.

[2] - يجمع الجابري بين القراءات السلفية الدينية، والليبرالية، والماركسية تحت مسمى"القراءة السلفية"، من حيث ارتكاز كل منها على " سلف" محدد. (أنظر : الجابري محمد عابد ، نحن والتراث" قراءات ....كلها سلفية" ص 12)

[3] - لا يرى علي حرب اختلافا بين التيار الأصولي المعاصر والتيار العلماني (من خلال نموذج نصر حامد أبو زيد)، من حيث تشبث كل منهما بـ" أصول" محددة. (أنظر: حرب علي: نصر حامد أبو زيد: خطاب يناهض الأصولية، لكنه يقف على أرضها، في: نقد النص، المركز الثقافي العربي, بيروت الدار البيضا، ط 2 ، 1995، ص 199)

"العصري"، ومن يحشر من طرف تصنيف ثالث ضمن دائرة "العقلانية"، يرميه تصنيف رابع في دائرة "اللامعقول"،ومما ضاعف هذه الوضعية ، هو ظاهرة الترحال التي ميزت مسارات بعض المفكرين العرب المعاصرين ، في انتقالهم من اليمين إلى اليسار، من الانفتاح إلى الأصولية، أو العكس، والأمثلة على ذلك كثيرة،حسن حنفي ،ومحمد عمارة ،وزكي نجيب محمود أشهرها،ونجد من المفكرين من يتسائل بصورة إنكارية عن جدوى هذه التصنيفات""فهل يمكن أن نجد وراء هذا الاختلاف والتنوع في الفكر ، ما يمكن أن يشكل قسمة كلية مشتركة؟، هل هناك قسمة معرفية إيبستيمية في باطن هذه التجليات المختلفة ، هي المسكوت عنها كما يقال؟""[1]، ولهذا يدعو علي حرب القراءة التي تبتغي الجدية أن " تستبعد التصنيفات الشائعة والمألوفة للأفكار وللنصوص وللعلماء المؤلفين،إلى عقلي و نقلي، أو أصيل و دخيل، أو أصالة وحداثة، أو مثالي ومادي ،أو ذاتي وموضوعي ، أو علمي وغير علمي،أو رجعي وتقدمي ... ليس لأن هذه الثنائيات لا حقيقة لها، ولا تعبر البتة عن واقع الفكر، بل لأن القراءة تتعدى هذه التصنيفات، إذ هي تتأملها، بل تتأولها، وتعيد بذلك تعريف المصطلحات والمفاهيم"[2].

بحثنا وإذ يقف على هذه الإشكالية، فإنه يعتمد التصنيف الإيبستيمولوجي المعتد بالمنطلقات النظرية، بالرغم من التحفظات التي يثيرها،وهذا لغاية إجرائية ترتبط بالإشكالية التي يطرحها، خصوصا وأن من اختاره البحث "نصا اختباريا" لإشكاليته ، قد اعتمد هذا التصنيف حين كان بصدد نقد الفعل التأويلي العربي،فكان تماثل المهمتين بين" نموذجنا" والبحث الذي نباشره مسوغا لاعتماد هذا التصنيف، بالرغم أيضا من أن الجابري" النموذج" يعلن خياره "إيبستيمولوجيا" ، بينما عند الممارسة هو يعتد بالأطر الإيديولوجية ويؤسس عليها أحكامه.

بين الزمن الموضوعي والزمن الثقافي:

نؤثر قبل مباشرة عرض التصنيفات الثلاث، أن نطرح إشكالية أخرى على صلة بإشكالية التصنيف، وهي التي طرحها الجابري، والمتعلقة بالتحقيب، لقد درج مؤرخو الفكر العربي الإسلامي على اعتماد التحقيب الزمني المستوحى من التأريخ الغربي، وذلك من خلال التصنيف الثلاثي (المرحلة الوسيطية ـ المرحلة الحديثة ـ المرحلة المعاصرة)، ويكتسي هذا التصنيف بالنسبة للثقافة الغربية دلالة قيمية، تعكس منحى التطور في مسار هذه الثقافة، الأمر الذي يجعل إسقاطه على مسار الثقافة العربية الإسلامية،غير معقول، بالنظر إلى أن المرحلة الوسيطية تمثل في التاريخ الغربي، عصرا ظلاميا، بينما هي بالنسبة لثقافتنا، ذروة التطور، هذه الإشكالية يطرحها محمد عابد الجابري، حينما وجدناه يشكك في المشروعية

---

[1] محمود أمين العالم: الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، القاهرة الجديدة، الطبعة 2، 1998، ص 54.
[2] ـ حرب علي: التأويل والحقيقة، (قراءة تأويلية في الثقافة العربية)، دار التنوير، بيروت، ط 2، 1995، ص 17 .

العلمية والتاريخية والإجرائية لهذا التحقيب، فيصل به التشكيك إلى حد عدم اعتباره لما كتب في التأريخ لهذه الثقافة، فيقول أن"تاريخ الفكر العربي لم يكتب بعد، و أن تاريخ الثقافة العربية، في حاجة إلى إعادة ترتيب، وأن الزمن الثقافي العربي ، لم يتم تثبيته، ولا تعريفه، ولا تحديده"[1].

وعندما يدلل الجابري على ذلك يتجه إلى المقارنة بين "الزمن الثقافي" الأوروبي، و"الزمن الثقافي" العربي، قبل هذه المقارنة، نتساءل عما الذي يعنيه مصطلح الزمن الثقافي؟

الزمن الثقافي هو مصطلح يؤتى به للتنبيه إلى عدم مساوقة الفكر للزمن الطبيعي، فهو قد يتأخر عنه، وقد يسبقه؟، الزمن الطبيعي أو المادي هو الزمن الموضوعي المطابق للوقائع والحوادث الطبيعية والنفسية والاجتماعية، وهو خاضع لوعي الإنسان، وقياسه يخضع لحركة الكواكب(التعاقبات الفلكية)، بينما الزمن الثقافي "كزمن إشكالي" في هذا السياق فيقصد به، التمايزات الجوهرية التي تحدث في مسار الفكر أو العقل في إنتاجه للمعرفة،أو بالأحرى هو الفعل المعرفي في تحوله من نظام معرفي إلى آخر، الزمن الموضوعي يخضع للمراقبة الشعورية الواعية، أما الزمن الثقافي فغير مشعور به إلا من خلال لحظات الحاسمة للنقد والتفكيك التي تقفها الذات المفكرة إزاء خطاباتها المعرفية، كتلك التي وقفها الجابري، إزاء الفعل المعرفي العربي، و أوحت له بالتحديد الذي سقناه آنفا حول الزمن الثقافي، يلجأ الجابري في هذا الموضع إلى مفهوم اللاشعور كأداة إجرائية من أجل إزالة اللبس عن"الزمن الثقافي"، لأنه قد يلتبس بتعبيرات أخرى كـ "العقلية" أو"الذهنية" ، وما تثيره من معاني سلبية كـ"التخلف والتأخر والعصبية والتحجر عن مسايرة العصر"، لكن باعتماد اللاشعور يتبين أن الزمن الثقافي ليس مطابقا للزمن الموضوعي ، من جهة أن الإنسان يشعر في "ديمومة" بتحولات الزمن والتاريخ ، لكنه لا يشعر في أغلب الأحيان بتحول أو تغير آلياته الذهنية والسلوكية في إنتاج المعرفة، وعليه تكون هذه الآليات في ثباتها أو تحولها البطيء جدا هي ما يدعوه الجابري استلهاما لـ "جان بياجي"، " البنية اللاشعورية للمعرفة العربية (أو العقل العربي)"،إن اللاشعور المعرفي هو العقل الباطن الثاوي خلف العقل الآني ، إنه جملة آليات التوليد والإستدلال وبناء الأحكام التي تؤدي دورها في الفعل المعرفي بصورة مضمرة، إن هذا المفهوم هو" مفهوم إجرائي خصب لأنه يساعدنا على إرجاع عمليات المعرفة إلى جهاز من المفاهيم والآليات غير المشعور بها فعلا، والقابلة للرصد والمراقبة والتحليل"[2].

---

[1] الجابري محمد عابد: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 9، 2006.، ص 44

[2]- المرجع نفسه، ص 41.

يصل الجابري إلى القول أن الزمن الثقافي لا يقاس كالزمن الموضوعي بـ "الحركة" فقط ، بل يقاس بـ"السكون" ،إذ ليس الزمن مدة تعدها الحركة وحسب، بل هو كذلك مدة يعدها السكون"[1].

بالعودة إلى المقارنة التي يعقدها الجابري بين تأريخنا للثقافة وتأريخ الغرب لها، نكتشف لديه ذلك التوجه المسبق لإعطاء نظرة سلبية عن التأريخ العربي للثقافة العربية الإسلامية، فيثبت"الاتصال والتماسك في التأريخ الثقافي الأوروبي"، بينما يثبت في التـأريخ الثقافي العربي التمزق والانفصال والفوضى والتكلف، وذلك بالإحالة سواءا إلى تحقيب العصور بالأسر الحاكمة"كالعصر الأموي"، و" العصر العباسي"، و"الفاطمي" و"عصر المأمون" وغيره ، أو الجمع بين التأريخ بين القرون الميلادية والقرون الهجرية بصورة منفصلة ومتقطعة، فضلا عن احتواء هذا التأريخ على" حلقات مفقودة"[2].

وأهم ملاحظة يبديها الجابري حول التحقيب للفكر العربي ، هي تلك المتعلق بمعنى"الوسطوية" في ما يدعى"العصر الوسيط الإسلامي"، الذي يثير التباسا وتناقضا منطقيا وتاريخيا، مرده إسقاط التحقيب الغربي على الثقافة الإسلامية، وقد نوه عبد الإله بلقزيز بهذا التحفظ الذي أبداه الجابري في ندوة "حصيلة العقلانية في الفكر العربي المعاصر" [3] بهذا التحفظ الذي أبداه الجابري حول التحقيب السائد للثقافة العربية .

إشكالية التحقيب كما يطرحها الجابري فيما عبر عنه "بتداخل الأزمنة الثقافية" ترتبط بعامل آخر هو العامل الإيديولوجي الذي له تأثير واضح في إضفاء الطابع الاختزالي على فعل التفكير والتأويل،حيث تكون الاختلافات الواضحة في التأريخ والقراءة علامة على التأسيس الإيديولوجي لهذه العملية، وقراءة الجابري للتراث العربي الإسلامي واحدة من هذه القراءات التي أثارت إعتراضات كبيرة حول الأحكام التي حملتها، لا سيّما ما تعلق بالتصنيف الثلاثي والمفاضلة بين "الفلاسفة المسلمين" ، من ذلك ما أشار إليه محمد مفتاح من أن الدراسات القطاعية التي كان الجابري مثالا فيها"تعلي من شأن بعض أنواع الخطاب وتخفض من شأن أخرى ... كما تحكّم هذه الدراسات التقسيم السياسي والمجال الجغرافي وعبقرية الأشخاص في تحليل الظواهر الثقافية ... فيجد القارئ العصر المرابطي والعصر المريني والعصر الموحدي ، وكل عصر مقسم إلى حقب ، ويعثر على الأدب موصوفا بالأندلسي والمغربي... ويصادف نزاعا في الشخصيات" [4] .

---

[1]- المرجع السابق، الصفحة نفسها.
[2] - المرجع نفسه، ص 44.
[3] - حصيلة العقلانية في الفكر العربي المعاصر.
[4]- محمد مفتاح: التلقي والتأويل، مقاربة نسقية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء،ط 2، 2001، ص 223..

تمهيدا للولوج في عرض القراءة ة الجابرية للتراث العربي الإسلامي، ثم مساءلتها عن خلفياتها الإيديولوجية، وبالتغاضي عن إشكالية التحقيب والتصنيف ـ ولو إلى حين معرفة ملامح و منطلقات عصر التدوين الجديد الذي يبشّر به الجابري ـ نعرض في الخطوة الموالية للأصناف "الثلاثة" للفعل التأويلي العربي وهو يباشر النص التراثي بحثا عن الخلاص من أزمتي الواقع والفكر.

التأويـل السلفي:

تحيل لفظة السلف في اللغة العربية إلى معنى زمني، فتكون مرادفة للماضي والفائت والسابق، ويقابلها الحاضر أو الراهن، وفي أكثر الاستعمالات ترد هذه اللفظة مقابلة "للخلف" و"التابع"، فما ذا عن دلالة هذا المصطلح في الثقافة الإسلامية؟ وكيف يكون وصفا لممارسة تأويلية تطال التراث؟.

السلف بصيغة الإفراد أو صيغة الجمع"الأسلاف"، يعبر به في الأدبيات الإسلامية عن الرعيل الأول من علماء الأمة،الجيل الذي يتشكل من الصحابة والفقهاء الذين وضعو العلم الصحيح، بوجودهم بمقربة من الرسول(ص)، لكن هذا التحديد يعمق المشكلة بقدر ما يحلها، لأنه يطرح مشكلة النقطة الزمنية التي ينتهي عندها هذا الجيل، فضلا عن تعدد وتباين الأسلاف في داخل ذلك الإطار الزمني إذا ما تم الاتفاق على بدايته ونهايته، فهل الأسلاف هم الصحابة فقط ؟ أم يمتدون إلى تابعيهم و تابيعي تابعيهيم؟ هل للأمة الإسلامية سلف واحد أم أسلافها كثر على قدر الاختلاف الذي كان بين علمائها؟.

في الحقيقة أن اختلافات الماضي، وخلافا ت الحاضر تجعل مفهوم السلف مفهوما خلافيا، فصار مطية لاكتساب المشروعية التأويلية وما تتيحه من استثمارات مختلفة ، ليست مستثناة منها المادية والسياسية ، مع ذلك نضطر إلى اعتماد ما يوفره الاستقراء ـ على نقصه ـ لنصوص الفكر العربي المعاصر.

يكاد الفكر العربي المعاصر في أدبياته "يجمع" على أن السلفية باتت تطلق على التيار الديني الاصولي الذي ظهر في جو القلق على مصير الأمة العربية، جراء ما آلت إليه من تخلف وتقهقر حضاري واجتماعي وفكري، و" معتقد" هذا التيار هو أن ما تعانيه الأمة نتيجة طبيعية للابتعاد عن الدين الصحيح, وعليه لا سبيل للخلاص ، سوى العودة إلى "الماضي السلف"، إلى الأصول الصافية، ونحن في هذا المقام لا نتولى العرض لما يسمى بالإسلام السياسي، بقدر ما نحاول استجلاء الفعل التأويلي السلفي في إطاره النظري الإيبستيمولوجي ، مع التحفظ على الفصل التام بين السياسي والفكري، نؤتي هذا الاستدراك، من أجل أن نكون أمام الشعار الذي أطّر التأويل السلفي فكريا كما

سياسيا ، والمتمثل في "الإسلام هو الحل" و العبارة المتوارثة عن الإمام مالك " لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها".

السلفية كما سنتناولها هنا،هي تيار تأويلي يبتغي التنظير للنهضة باستعادة "تجربة المسلمين الأوائل في بناء الحضارة"، وبالتالي هي ، ليست فرقة أو مذهب ديني كما يوهم أو يتوهم البعض، بحيث لم تثبت كتب الملل والنحل أن هناك ملة أو نحلة بعينها يطلق عليها "السلفية"، الأمر الذي يدعونا للتساؤل عن أول استعمال لهذا المصطلح.

تذكر أغلب المراجع أن الإمام أحمد بن حنبل المتوفى 855م هو "أول فقهاء السنة الذي ذكر باطراد هذه الكلمة(سلف)، ومما عرف عنه مثلا أنه احتج بقول السلف في مسألة خلق القرآن قائلا: "لقد روي عن غير واحد من سلفنا أنهم كانوا يقولون القرآن ...كلام الله غير مخلوق، وهو الذي أذهب إليه"[1].

والكلمة في السياق الذي ورد فيه لا تزيل الغموض حول إشكالية الإطار الزمني، وأقصى ما يمكن فهمه منها أنها تشير إلى السابقين لأحمد بن حنبل الذين قالوا بقدم القرآن، دون أن تعني علماء محددين، بعد الإمام ابن حنبل يأتي ابن تيمية ويرتقي نوعا ما في تحديد دلالة هذا الكلمة" حينما ذكر علماء السلف في مقابل نظرائهم من أهل النظر العقلي، من متكلمين وفلاسفة، وهو الذي يصفهم بأنهم(علماء السلف)" الذين أمنوا بالقرآن ولهم بعض التفكير فيه ، لكنهم خالفوا الطوائف السابقة كلها"[2].

بعد ابن تيمية جاء محمد عبد الوهاب، وريث المذهب الحنبلي ، وظف "السلفية" في مواجهة الطرق الصوفية، ورفع الدعوة إلى فهم الإسلام عل طريقة السلف الصالح ، "ونشأت "الوهابية"باعتبارها امتدادا للسلفية الحنبلية، كما ظهرت لها أصداء خارج الحجاز ، أين أقامت دولة آل سعود، وكانت الحركة السنوسية في المغرب والمهدوية في السودان أبرز هذه الأصداء، واتخذتا طابعا جهاديا"[3].

غير أن هذه المحطات لا تعتبر سوى مقدمات لما يسميه بعض الباحثين بالسلفية الجديدة، ه ي التي يمثلها، جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده و رشيد رضا، و يقترن ذكر هؤلاء بمفهوم الإصلاح، من حيث أنهم دعوا إلى إصلاح أحوال المسلمين بالعودة إلى العقيدة الصحيحة.

ما يهمنا في هذا السياق هو القراءة السلفية للتراث، ويتطلب منا الأمر الكشف عن السؤال الذي يؤطر هذه القراءة، إذ في صيغة السؤال تتحدد معالم القراءة، لقد كان لسان حال الأفغاني وعبده يقول" كيف

---

[1] - المراكشي محمد الصالح : الإيديولوجية والحداثة عند رواد الفكر السلفي، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة ، تونس، [د.ط]، [د.ت]. ص 23.
[2] - المرجع نفسه، ص 24.
[3] - المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

أصبح العالم جحيما للمؤمنين،وفردوسا للكافرين؟"[1]، و" بصيغة أخرى "كيف نستعيد مجد حضارتنا..؟ كيف نحيي تراثنا؟"[2]، هاتين الصيغتين من التساؤل، على اختلافهما، يتأسسان على توجه واحد، يجعلهما من نوع الأسئلة التي تجيب عن نفسها، أما عن اختلافهما فيمكن أن نعتبر الثاني تطورا للأول، من حيث كونه يحدد مساره بدقة، بمزيد من التوضيح نقول أن الصيغة الأولى تطرح المشكلة طرحا يقارب "الكفر" بـ"بالفردوس" و "الإيمان" بـ"الجحيم"، وهذا الطرح "القلق" يشكل مفارقة أمام الإنسان المسلم، الذي صار "إسلامه" وراء الخطوط الحمراء، عندئذ يرتد إلى الواقع فيفترض أن جحيم المسلمين عائد لا إلى "الإيمان(الإسلام)" كما توحي العبارة ظاهريا بل إلى "الخروج عن جادة الإيمان"، واقع آخر يؤكد لديه هذا الافتراض، هو الواقع التاريخي "الذي كان فيه الإسلام الطاقة التي صنعت حضارة المسلمين"، من هنا يتم الانتقال من السؤال المفارقة /القلق، إلى السؤال الإجابة/ المطمئن، وهو الذي يطرح بصيغة" الكيف"، إيحاءا بتوجهه العملي نحو التاريخ(التراث)و نقله إلى الحاضر، حتى ولو اقتضى الأمر نقله "بتمامه".

وقد اتضح معنى السلفية قليلا"، نسمع جمال الدين الأفغاني يقول "رجاؤنا في الراسخين في من علماء العصر أن يسعوا جهدهم في تخليص هذه العقيدة من بعض ما طرأ عليها من لواحق البدع ... ويذكّروا العامة بسنن السلف الصالح وما كانوا يعملون"[3]، ويتناغم هذا الرجاء مع صوت تلميذه محمد عبده وهو يدعو إلى "تحرير الفكر من قيد التقليد، وفه م الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع إلى كسب معارفه إلى ينابيعه الأولى."[4].

ونجد لدى دعاة السلفية دعوة صريحة إلى ممارسة الإسلام للحكم وهو ما يعبر عنه سيد قطب " إذا أريد للإسلام أن يعمل فلا بد للإسلام أن يحكم، فما جاء الدين لينزوي في الصوامع والمعابد أو يسكن في القلوب والضمائر.." [5]، وهذا ما يطلق عليه مبدأ الحاكمية.

إن القراءة السلفية للتراث تتجه إلى تعويض الحاضر العربي بالماضي المجيد بهدف تحقيق التصدي للمواجهة الحضارية مع الغرب، وبالتالي كانت هذه القراءة تمثل نكوصا وارتدادا إلى الوراء والاحتماء وراء الانجازات التاريخية التي حققها الأولون ، ومن ثم العمل على إحيائها، الأمر الذي يجعلها تسقط

---

[1] - المرجع السابق، ص 24.
[2] - المرجع نفسه، ص 24.
[3] - الأفغاني جمال الدين: الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1968، ص30..
[4] - سيد قطب: معركة الإسلام والرأسمالية، دار الشروق، بيروت، ط 6، 1980، ص 32.
[5] - محمد عبده: الأعمال الكاملة، جمع و تحقيق وتقديم: محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972، ص 318.

في اللاتاريخية وسيطرة الرؤية الإيديولوجية، "مما أدى إلى إفقاد العقل السلفي القدرة على الاستجابة المرنة لمتغيرات العصر وجره إلى مشاكل الماضي الفقهية ومعاركه الكلامية واختياراته اللغوية"[1].

فالماضي الذي يرتكز عليه التأويل السلفي لا يبقى في حدود الأداة المرحلية التي يتم الارتكاز عليها من اجل تحقيق الوثبة، بل يصير هو نفسه بالتمام مشروع النهضة، "وأصبح المستقبل يقرأ بواسطة الماضي، لا الماضي الذي كان بالفعل. بل الماضي كما ينبغي أن يكون. ومن هنا كانت القراءة السلفية للتراث قراءة لا تاريخية. أي أنها لا تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث هو الفهم التراثي للتراث. والتراث يحتويها بدل أن تحتويه، لأن التراث يكرر نفسه"[2].

ونشير إلى أن القراءة السلفية هي أيضا تقوم بالانتقاء و المفاضلة، حتى حينما تدعو إلى نبذها ،الأمر الذي يجعل الكثير من أحكامها تكتسي بعدا عاطفيا انفعاليا ، وتفتقد للمبرر العقلي ، ومن أمثلة هذه الأحكام ما يرد عند بعض المتسلفنين من تشكيك في التراث الرشدي والمعتزلي ، فقط من باب معاكسة الإشادة التي لاقتها النزعة العقلية التي تطفح بها نصوصهما من طرف باحثين غربيين،" فإذا كان المعتزلة وابن رشد و ابن خلدون يمثلون في تراثنا الفلسفي والفكري، الانتصار للعقل ضمن حدود الدين، فإن المريض بعقدة الغرب الذي هو المثقف العربي المتسلفن ،لا يتردد في الدعوة إلى تثمين تلك اللحظة باتجاه تبخيسي لمجرد أن أدوات "الاستعمار الفكري"الذين هم المستشرقون كانوا السباقين إلى إبراز أهمية أولئك الممثلين المتميزين للنزعة العقلية" [3] ، ونجد جلال أمين يقول ـ فيما ينقله عنه جورج طرابيشي ـ" إن المرء لتساوره شكوك كثيرة حقيقية في أن دأب المستشرقين على تمجيد ابن خلدون أو ابن رشد أو إعلاء شأن المعتزلة على سواهم ... قد لا يكون له من سبب إلا ما يوجد بين منهج هؤلاء المفكرين العرب ومنهج الفكر الغربي من اتفاق" [4]، إنه تعبير واضح عن نزعة اتهامية أشد بطلانا .

التأويل الليبرالي:

مصطلح الليبرالية عند أحد المفكرين العرب هو مصطلح بلا هوية، يتميز بالمائية [5]، يرتبط في العلاقة الاشتقاقية اللاتينية بمعنى الحرية، فالليبرالي هو الذي يمارس حرية أو حريات على مستوى ما، أما تاريخ هذا المصطلح فيلفه التعقيد، نكتفي بالإشارة إلى أنه يرتبط عند البعض بالنزعة الإنسانية التي سادت القرن الرابع عشر الميلادي، الذي عرف ظهور وانتشار أفكار تدعوا إلى الخروج والتحرر من

---

[1] ـ البريدي عبد الله: السلفية والليبرالية اغتيال الإبداع في ثقافتنا العربية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 2008، ص 46.
[2] ـ عزام محمد: الاتجاهات الفكرية المعاصرة من السلفية إلى الحداثة، منشورات وزارة الثقافة، سوريا دمشق، ط1، 2004، ص 267.
[3] ـ طرابيشي جورج : المثقفون العرب والتراث،التحليل النفسي لعصاب جماعي، رياض الريس للكتب والنشر، لندن ، ط 1 ، 1991، ص 51.
[4] ـ المرجع نفسه، الصفحة نفسها
[5] ـ البريدي عبد الله، السلفية والليبرالية، مرجع سابق، ص 53.

ضغط الكنيسة وجبروتها، ومنذ ذلك الحين أخذ لفظ الليبرالية في الانتشار فأصبح يدل في مجال الفكر على الانفتاح في مقابل الانغلاق والارتودوكسية، وفي المجال الاقتصادي يدل على إطلاق العنان للمبادرة الفردية في النشاط الاقتصادي وفي المجال السياسي على حرية الرأي والتعبير في مقابل التضييق على الحريات.كما يرتبط ه ذا المفهوم بالحداثة ، إذ لا يستقيم الحديث عن الأول دون الثاني ،" فهو مرتبط بها كما ترتبط الحداثة بالعقلانية"[1]، بحيث تكن الحداثة شرطا لليبرالية ، كما تكون العقلانية شرطا للحداثة هذا باختصار الدلالات التي يأخذها المصطلح. فماذا نعني بالتأويل الليبرالي للتراث العربي الإسلامي؟.

يكون التأويل ليبراليا عندما يكون متحررا. هل هذا هو المعنى المقصود؟، في هذا السياق تقريبا تسير التصنيفات المختلفة للفعل التأويلي للتراث العربي الإسلامي، والمتحرر منه داخل هذا الفعل هو" ضغط التراث"، بما هو مجموعة من الأحكام والقيم المترسبة في الوعي والتاريخ، والتي تمارس توجيها ما على قراءة التراث، "فإذا كان المصلح السلفي العربي فكر في الإصلاح والتحرير بعقل ينتمي إلى الماضي العربي الإسلامي، ويتحرك ضمن اشكاليته فان الليبرالي العربي قد بشر بالنهضة والتقدم بواسطة مركبات ذهنية تنتمي إلى الفكر الأوربي الحديث والمعاصر"[2].

ويربط هذا النوع من القراءة في أغلب الدراسات بالانبهار الذي حدث عند الكثير من المفكرين العرب إزاء التمدن والحضارة الأوربية وذلك من خلال الهجرة إلى تلك البلدان أو من خلال البعثات العلمية كتلك التي أرسلها "محمد علي" إلى باريس ، وخلفت لدى كثير من المفكرين فصاروا يدعون إلى عصرنة الحياة في المجتمع العربي والاستفادة من الأفكار الغربية في معالجة قضايا الإنسان العربي.

المصادرة الضمنية التي تؤطر هذه القراءة هي "القول بعدم صلاحية التراث في إصلاح الراهن"، وأن الليبرالية كفكر وافد غير متعارضة مع الإسلام، فصار المؤمنون بالليبرالية لا يشعرون بالتناقض حين يجمعون بينهما كقول أحدهم : "إنى إسلامي الفكر، ليبيرالي التفكير، لأني أومن بأن الإسلام هو محتوى فكري، والليبرالية هي أداة للتفكير"[3]. أو قول آخر"أنا ليبيرالي، أقولها بملء فمي ومقالاتي هي نقد الأفكار التي بثها الإسلام المتطرف في المجتمع وتشجيع ومؤازرة للإسلام المعتدل"[4].

---

1 - Max Weber: L'éthique Protestantante et l'esprit du capitalisme,paris, polon. ,1967, p 17

2 - الجابري محمد عابد : الخطاب العربي المعاصر - دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربي، ط 6، 1999.، ص40.

3 - البريدي عبد الله: السلفية والليبرالية، مرجع سبق ذكره، ص 59.

4 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إذن الهدف العام الذي يسعى إليه التيار الليبرالي هو خلق مجتمع عصري مماثل لمجتمعات أوربا وأمريكا الشمالية، ينزع بتصميم نحو الأمام ويتفتح على التقدم مع احتفاظه من الماضي بالتقاليد والسنن التي لن تحول دون بنائه"[1]، ولعل الأرضية النظرية لهذه الأفكار انبنت على ما تركته حملة نابليون على مصر، أين اخترقت أفكار الثورة الفرنسية البنى الفكرية العربية، " ونستطيع أن نرى بوضوح أثر ه ذا الاختراق في كتابات الطهطاوي ومن بعده شبلي الشميل"[2].

ويعتبر سلامة موسى من ابرز ممثلي هذا التيار بدعوة إلى تنوير العقول الشرقية بالفكر الغربي، بل وقاده الانبهار بالثقافة العربية إلى السقوط في نزعة تحقيرية للثقافة العربية التي ينتسب إليها، وهو الذي يقول باستحالة أن تأخذ أمة ما بالحضارة العصرية ما لم تكف عن ثقافتها القديمة[3].

إن النهضة عند سلامة موسى ليست هي القيم القديمة بل هي القيم الجديدة، ليست الثقافة الزراعية الغيبية بل هي الثقافة الغربية الصناعية لذلك هو يسارع حركة التاريخ ويعلن عن خشيته من يتم تجاوز اللحظة الاستعمارية الغربية ويدخل في لحظة استعمارية تراثية "إن أسوأ ما نخشاه أن ننتصر على المستعمرين ونطرده، وأن ننتصر على المستغلين ونخضعهم ثم نعجز عن أن نهزم القرون الوسطى في حياتنا ونعود إلى دعوة: عودوا إلى القدماء"[4].

وقد عرف الفكر العربي الحديث والمعاصر الكثير من مثل هذه القراءات التي وان اختلفت في آلياتها ومرجعياتها فإنها تلتقي كلها في القول بأن حل مشكلة النهضة العربية يقع خارج التراث العربي الإسلامي، وهذه القراءة إذ تطرح الإشكالية العامة للفكر العربي ككل (إشكالية الأصالة والمعاصرة)، فإنها لا تطرح إلا في إطار نظرة تلفيقية، سرعان ما ينكشف زيفها، بمركزية العصرنة وهامشية التراث كأصالة.

فبدءا من أحمد أمين وطه حسين وعلي عبد الرازق والطهطاوي وسلامة موسى وزكي نجيب محمود وأركون ونصر حامد أبو زيد و وغيرهم. كان الكل يتفقون أن خلاص وحل إشكالية التراث لا تتم إلا من خلال الانفتاح على الثقافة الغربية ومتابعة فتوحاتها المعرفية والمنهجية في التفكير والمساءلة حتى عندما يتعلق الأمر بقضايا المقدس.

هكذا يكون التأويل الليبرالي المستلهم للاستشراق قائما على قراءة تراث بتراث آخر، ومن هنا يجتهد وفق المناهج التي تطرقنا إليها في أزمة المنهج في الدراسات الإسلامية في رد كل شيء إلى أصله،

---

[1] - أنور عبد المالك: الفكر العربي في معركة النهضة، دار الآداب، بيروت، ص 28.
[2] - فهمية شرف الدين : الثقافة والإيديولوجيا، دار الآداب، بيروت،ط 1، 1993 ،ص 95.
[3] - سلامة موسى: ما هي النهضة، دار الجيل للطباعة، القاهرة، [د.ط]، [د.ت]، ص 118.
[4] - المرجع نفسه، ص 10.

الأصل المزعوم للفلسفات والثقافات الشرقية، وبالتالي يقع الليبرالي العربي في نزعة اسقاطية لا تاريخية تجعل منه مستلب الوعي لا يفكر في واقعه إلا بإيحاء من فكر الآخر، "ان الليبرالية العربية تجتهد في بيع تاريخها التي تملكه بثمن يخس لا يكفيها لابتياع تاريخ لا تملكه، فهي تفرط بما في يدها ولا تقبض ما في يد غيرها، ومن علامات ذلك أن كثيرا من الليبراليين العرب يستخدم مصطلح العصور الوسطى تلك كما يعلم الجميع هي عصور العلم والتقدم والنهضة والعافية الحضارية العربية الإسلامية، وفي هذا جناية كبيرة على العقل الجمعي العربي الإسلامي ونسف للتراكمية فيه بتقطيعه وتشويه أجزائه وبعثرتها، سواء كان ذلك في جوانبه المشرقة أو جوانبه أو تجاربه المظلمة"[1].

التأويل الماركسي:

نقصد بالتأويل الماركسي للتراث العربي الإسلامي تلك القراءات التي تعتمد المقولات الماركسية في فهم التراث، وذلك على مستوى الرؤية والمنهج، و ربما يعتبر ه ذا النمط من التأويل أكثر ارتباطا بالإيديولوجيا ، لاعتبارا ت ترتبط خصوصية تاريخية للفكر والواقع العربيين ، وعلاقة الإيديولوجيا كمفهوم بالماركسية، و يعتبر بعض النقاد أن الماركسيين العرب في تعاملهم مع التراث يسترجعون موقف لينين الذي يكون"أول من دعا إلى التعاطي مع التراث بمنهج البضع والبتر من خلال مناقشاته في مطلع القرن مع الشعوبيين الروس"[2]، يعتقد على أومليل أن فالجابري حينما يتصدى للقراءات السائدة بالنقد يذكر أن القراءة المادية للتراث العربي الإسلامي في استلهامها للمنهج الجدلي، لا تتبنى منهجا للتطبيق بل تتبنى منهجا مطبقا، وبالتالي لا تختلف إشكالية الماركسي العربي عن الليبرالي والسلفي من حيث أنه يتأطر مثلهم بأصل أو بنموذج يحاول تمثله واستلهامه في تحقيق النهضة العربية، انه يفكر بنفس الطريقة التي يفكر بها أقرانه من السلفيين والماركسيين والليبراليين، نموذج المار كسي العربي هو تجربة الاشتراكية التي تأسست على أفكار كارل ماركس، ويصطبغ التأويل الماركسي بصبغة التاريخية القائمة على اعتبار الأسبقية للواقع على الفكر أو في مرحة لاحقة على الجمع الديالكتيكي بينهما الذي يصور العلاقة بين الأفكار والتغيرات الاجتماعية في جدلية مستمرة وهو ما يعبر عنه نسيب نمر بالقول" من اجل ان تكون لنا بداية في طريق علاج أزمتنا بصورة علمية ثورية حقا، لابد من التسليم بأن عملية تطور الأفكار والمناهج الفلسفية تسلك الطريق المرتبطة مع المتطلبات الجديدة للمجتمع في كل مرحلة تطورية له ومع الأفكار الفلسفية السابقة[3]، وأن الوقت قد حان حسبه " للفكر العربي أن يقدم الحلول

---

[1] - البريدي عبد الله: السلفية والليبرالية، مرجع سابق، ص 72.
[2] - طرابيشي جورج: مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي, بيروت ، ط 2، 2006، ص 11.
[3] - نسيب نمر: فلسفة الحركة الوطنية التحررية، دار الرائد العربي، بيروت، ط1، 1971، ص40.

لمشكلاته وفقا لإيديولوجيته الثورية "[1] . ويدّعي هذا المنهج دراسة الواقع كما يحدث بالفعل ، دراسة تجريبية ، مراعين سماته المادية والجدلية والتاريخية لاكتشاف المفاهيم والقوانين الناظمة لحركته، ويعتقد دعاة التأويل الماركسي " أن بتسلحهم بالمنهج المذكور يمكن أن يتكون لديهم فهم دقيق للتراث أو- والمعنى واحد - لقانون حركة التاريخ العربي الماضي والحاضر ، وأن يوظفوا ذلك الفهم لتأسيس المشروع الحضاري العربي التقدمي الذي نطمح إلى تحقيقه في المستقبل"[2].

وقد اجتهد الماركسيون العرب في الربط بين ما يذهبون إليه وما يسمونه جذور الاشتراكية في التراث العربي الإسلامي، فنجد منهم من يصل عن طريق دراسة ابن رشد من المادية وعن طريق دراسة ابن خلدون إلى المادية التاريخية والى المادية والديالكتيك عن طريق دراسة فكر أبي العلاء المعري، والى التطبيق الثوري عن طريق درس ثورة الزنوج وحركة القرامطة والثورات الشعبية المماثلة في العالم العربي قديما وحديثا مثل الثورة الفلسطينية ... ثم نجمع ما توصلنا إليه إلى ما كنا توصلنا أو تتوصل إليه من دراستنا لماركس وانجلز ولينين وهيغل وماوتسي تونغ وستالين وفيورباخ وديدرو و لامتري وفورييه وسان سيمون وبيكون وسبينوزا[3].

بالإضافة إلى نسيب نمر تعتبر اغلب الدراسات أن الماركسية العربية تجد ابلغ صورها في نصي (من التراث إلى الثورة) للطيب التيزيني ونص (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية) لحسين مروى، يعتبرها رفعت سلام (خطوة عملاقة في منهجية البحث في التراث العربي، إلى الحد الذي يمكن اعتبارهما نقطة فاصلة في تطور البحث العلمي في التراث)[4].

وتنبني القراءة في النصين السابقين على نقض النظرات المثالية والمواقف الميتافيزيقية التي ظلت ترهن التعامل مع المادة التراثية، بحيث نجد حسين مروى يعلن في مقدمة كتابه المشار إليه آنفا "أن طريقته في التعامل مع التراث تعتمد منهجية علمية " [5]، وهي تتجه إلى القطع مع القراءات السابقة التي كانت تعزل بين المنجزات الفكرية والظروف التاريخية، فيما يعتقد صاحب النزعات المادية " أن المنهج المادي وحده القادر على الكشف عن تلك العلاقة ، ورؤية التراث في حركيته التاريخية، واستيعاب قيمه النسبية"[6].

---

[1] - المرجع السابق، ص36.
[2] - حامد خليل : أزمة العقل العربي,دار كنعان للدراسات والنشر، ط1 ، 1993، ص 50.
[3] - نسيب نمر: المرجع السابق، ص 178.
[4] - سلام رفعت: بحثا عن التراث العربي، نظرة نقدية منهجية، دار الفارابي بيروت، ط1، 1989، ص 121.
[5] - حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ج 1، 1978، ص 05 .
[6] - المرجع نفسه ، ص 06 .

ينطلق مروة وتيزيني منهجيا ونظريا في بحثهما للتراث العربي من المادية التاريخية الجدلية وهو منطلق يعتمد ويوفر أداة علمية تمكن ضمن كيفية معينة من اكتشاف ماهية التراث وحدوده وقوانينه، وبالرغم من الشمولية التي تحققت في هذين النصين الماركسيين فإنها لم تسلم من النقد، بحكم وقوعها في التناقض من جهة أنها تدعو إلى التاريخانية وتفكر تفكيرا لا تاريخا، هذا التناقض عبر عنه الجابري بالقول "أن التاريخاني العربي يدعونا إلى البحث عن حل لمشكلتها المطروحة علينا هنا في التجارب التي عرفها التاريخ هناك"[1].

و لربما كان الجابري يشير بنقده للتاريخانية إلى داعيتها المغربي، عبد الله العروي الذي دعا إلى التخلص من الفكر السلفي والفكر الانتقائي السائدين في الثقافة العربية المعاصرة ،" وأن الطريق الوحيد للتخلص من الاتجاهين معا هو الخضوع للفكر التاريخي"[2]، وهو ما قاده إلى تعريب الماركسية كمنهج للخروج من الاستلاب المزدوج ، استلاب الاعتراب المنطلق من التراث، واستلاب الاغتراب المنحدر من الغرب، دون أن يرى مانعا في الاستئناس بالليبرالية "ثم تجاوزها سريعا نحو اشتراكية عصرية"[3].

ويضرب جورج طرابيشي أمثلة أخرى في سياق تشنيعه للتأويل الماركسي ، بالرغم من مروره هو نفسه بالمرحلة الماركسية التي لم يسلم من تأثيرها إلا قلة من المفكرين العرب، فهو يذكر سمير أمين الذي أحي برأي كاتب "مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة" موقف الشعوبيين الروس ضد السلفية السلافية، فكان موقفه محاكيا للدور اللينيني في الدعوة إلى تشطير التراث، كما يذكر أيضا توفيق سلوم صاحب كتاب "نحو رؤية ماركسية للتراث العربي"، الذي " يستعير استعارة شبه حرفية الأطروحة اللينينية ليؤكد أن "أنصار المادية التاريخية يطمحون لأن يكونوا على حد تعبير لينين هم الحافظون للتراث والأكثر أمانة له، ولكن هذه الأمانة ليست للتراث، كل التراث، كما يحلو لبعض أنصار النزعة السلفية الماضوية"[4].

وبالرغم من تسلح بعض حملة هذه النظرة بنظرية علمية جاهزة ، ذات طابع شمولي ، فإن " قراءتهم لم تكن قراءة عربية ثاقبة لأطروحاتها، كذلك فإن تبنيهم لها كان اعتناقا لصيغ ، هي بالنسبة للنظرية المذكورة ، مجرد توقعات ليس من المحتم تحقيقها ، ولم يكن تسلحا بمنهجها العلمي الصارم الذي هو أهم ما فيها"[5].

---

[1] - محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص55 .
[2] - العروي عبد الله: العرب والفكر التاريخي, دار الحقيقة, بيروت, 1973,ص 225 .
[3] - المرجع نفسه، ص 18.
[4] - طرابيشي جورج: مذبحة التراث ، مرجع سابق، ص14 .
[5] - حامد خليل: أزمة العقل العربي، مرجع سابق، ص 23, 24.

المبحث الثالث

ابستيمولوجيا الفعل التأويلى العربى

ابستيمولوجيا الفعل التأويلي العربي:

نتولى تحت هذا العنوان البحث في الخصوصيات والخلفيات و المنطلقات والمسلمات النظرية المضمرة التي ينطلق منها الفعل التأويلي، فتجعله يتأطر بها ، وقد تطرق إلى هذه المنطلقات كثير من المفكرين المعاصرين العرب كالجابري في مشروعه النقدي وغيره كأركون ونصر حامد أبو زيد وعلي حرب، فقد وجدنا الجابري يتحدث عن السلطات الثلاث (سلطة اللفظ،، سلطة الأصل، سلطة التجويز) بوصفها موجهات ق سري ة لهذا الفعل، ويمكننا هنا أن نحدد هذه المنطلقات استلهاما للعديد من المفكرين الذي أخضعوا الفكر العربي المعاصر للنقد والتحليل فيما يلي:

- **الدوغمائية ونفي الآخر** : بحيث تكون كل "التيارات" التي تشكل الفعل التأويلي العربي تنظر إلى أصولها وقناعاتها على أنها هي وحدها الصحيحة والكفيلة بالإيصال إلى الحقيقة والخلاص،، أما غيرها فهو خاطئ ومتناقض، ويمكن هنا أن نمثل بالتهم المتبادلة بين هذه التيارات كالردة والتعصب والكفر والجاهلية والعمالة وغيرها ويكشف هذا الأمر عن سيطرة الايدولوجيا على التأويل، إذ يكفي التدليل على ذلك بالوجه السياسي الذي يطبع تأويليات الأصوليين والعلمانيين وتبادلهم للتهم التي بلغ بها الأمر إلى التحول إلى صراعات مادية وإشهار سلاح الترهيب بإصدار أحكام الخروج عن الملة والتخوين وما يلحقها من تهديد للحق في التفكير والحياة، وهنا نكون أمام تعارض خانق يسكن رحم هذا الفعل، وهو الذي ينبغي له أن يكون متحررا ويقدم درسا في ممارسة الحرية، نجده على العكس من ذلك يؤسس لدرس في الاستبداد في تعامله مع نقائضه، إن هذا الأمر الـ ذي يجعلنا نستحضر شعر النقائض وهجائيته، يجوّز لنا القول أن الفعل التأويلي العربي كان يقدم صورة من ذلك التراث الأدبي، ليصبح معها جديرا بتسمية "خطاب النقائض"، وبالتالي تكون الدوغمائية صفة واضحة في أدبيات هذا الخطاب، كما تدل عليها الحوارات المباشرة وغير المباشرة بين أطرافه، فهي حوارات طرشان مادام كل طرف لا يدخل الحوار لاغناء وإثراء النقاش، بل من أجل الدفاع عن المسلمات التي يعتقد بمطلقيتها، فيتجه بكل ما يؤتى من قوة لفرضها على الآخر، وتتبع أطراف الصراع الفكري استراتيجيات متشابهة في ممارسة استبدادها على الطرف المقابل.

والنتيجة عمّا تقدم إنتاج أنساق مغلقة لا تقبل التجديد أو التجدد لأنها تعتقد أن الاستفادة من الآخر تشكل خرقا إيديولوجيا يفقدها مكاسب سياسية ومنه ننتقل إلى المنطلق النظري الثاني.

- **سيطرة الايديولوجي على المعرفي** : يعبر الفعل التأويلي العربي في تصنيفاته المختلقة عن تبعية المعرفي الايديولوجي، فبدل أن يكون حوارا فكريا معرفيا مؤسسا على الانفتاح والمثاقفة والإثراء نجده

فصولا غير منتهية من الصراعات الايديولوجية ونذكر هنا بالفرق بين منطق العلم أو الفكر القائم على الإقناع والاستدلال الهادف ، وبين منطق الايديولوجيا القائم التضليل والمخاتلة إلى أن يصل إلى الانفعال الذي يمكن أن يفتقد معه الصواب، فالايديولوجيا هي التي تجعل من الفعل التأويلي يقدم صورة من البناءات المغلقة التي تتجه إلى إثبات صحة المعرفة بدل بنائها وتأسيسها تأسيسا استدلاليا، "ومن طبيعة النسق المعرفي المطلق أنه يكون غير قادر على إثارة قضايا جديدة، أو تقديم منظورات الإشكالات قائمة، بل انه يعتمد دائما على الأسلوب البرهاني في إثبات صحة مقولاته التي لايأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، ويقوم كذلك على تعلق رومانسي بالأصول الفكرية لهذا النسق المعرفي التي وضعها مؤسسوه وقادته الأوائل" [1]، لذلك نجد الخطاب التأويلي يمارس ما يمكن تسميته بالاجترار الفكري للمقولات والقضايا الكلية التي رسختها الأصول ولم تستطع الاجتهادات اللاحقة الخروج عن فلكها بسبب المغنطة الايديولوجية ، ويمكننا التمثيل على ذلك بتبعية الخطاب الاخواني المعاصر للإمام حسن البنا واجتراره لنصوص هذا الزعيم المؤسس، كذلك الأمر بالنسبة للخطاب القومي العربي الذي لم يستطع الخروج عن السقف الذي حددته مقولات ساطع الحصري.

وهكذا يكون التأويل الذي يتأسس ايديولوجيا منحازا إلى النظرية على حساب الواقع لأنه يسلط مسبقاته الذهنية على الواقع ويجعله رهنا لها، فتاتي نصوصه بطبيعة اندفاعية لا تهتم سوى بإثبات صحة هذه المسبقات التي تتحول داخله إلى ما يشبه المعتقد، فبدل أن يتجه إلى إثبات صحة مقولة ما ببيان مصداقيتها المنطقية وفعاليتها الواقعية نجده يطوع الواقع لجعله متلائما مع تلك المسبقات، "هذا التأويل "البروكستي" يعبر بصدق عما كان يقوم به "بروكست" قاطع طريق روماني حين كان يعذب ضحاياه بجعلهم على قد الفراش الذي يضعهم عليه، فطويلو القامة يضعهم على الفراش الصغير ثم يعمد إلى قطع أرجلهم عند الحد الذي تخرج عن طول الفراش، أما قصيرو القامة فيضعهم على الفراش الكبير ثم يعمد تمديد أجسامهم بسحب أطرافهم إلى أن تتساوى بطول هذا الفراش"[2].

بهذا الصنيع يتعامل الفعل التأويلي مع موضوعاته بنظرة انتقائية فيركز على ما يصب في إثبات صحة منطلقاته ويؤكدها ويهمل ما يكون دليلا على بطلانها، فلا يختلف ههنا السلفي عن الماركسي في انتهاجهما معا طريقة طلب السند الواقعي لمسلماته القبلية، فحين يجهد الماركسي نفسه في تأكيد مقولة الصراع الطبقي نجده يصور الواقع العربي على انه محل تجاذب بين طبقات اجتماعية، بمثل ما يجهد

---

[1] - كمال عبد اللطيف و نصر محمد عارف: إشكاليات الخطاب العربي المعاصر، دار الفكر، دمشق، ودار الفكر المعاصر بيروت، ط1، 2001، ص72.

[2] - كليطو عبد الفتاح وآخرون : ضمن " المنهجية في الآداب والعلوم الإنسانية"، مؤلف جماعي، دار توبقال، ط 1, 1986 ، ص 24.

السلفي نفسه في "تجهيل" الواقع واعتباره خروجا عن جادة الصواب وصفاء العقيدة من اجل تأكيد مقولة العودة إلى "ما صلح به أول هذه الأمة" وفي الحالتين معا تكون الرؤى الايديولوجية هي المؤطرة لفعل التأويل ولا تكون الحقائق الواقعية المنتقاة إلا شواهد تساق تعسفا إلى خدمة الغرض الايديولوجي، وهذا النمط من التأويل يتميز بالانغلاق على الذات والأصول والأفكار، "فالنماذج العقائدية على اختلافها متساوية ... ولم تعد المفاضلة تجد بين العلماني والأصولي، أو بين الحداثي والسلفي، او بين المحافظ وداعية التحرر، بل يصبح الأولى والاهم الالتفات إلى الطريقة التي يتعامل بها الواحد مع مفرداته وشعاراته فكم من مطالب بالحرية تعاطى مع هذا الشعار بصورة امبريالية" [1]، فالمفكر العربي وهو يتصدى إلى النص التراثي يلجأ إلى تطويع النص وجعله يدلي بحقائق من وحي الايطار الايديولوجي الذي ينتظم فيه المفكر لا الحقائق الذاتية التي يكتنزها النص، "وأن الواقع الذي يتكلم عنه هذا المفكر هو من صنع خياله ومن إبداع ريشته وليس هو ذلك الواقع المختلط المتعدد الأبعاد والمتداخل الثقافات التي تتعايش في ثقافات كثيرة"[2].

النظرة الاختزالية وسيادة التعميم:

التعميم هو إجراء علمي يجد مشروعيته داخل الكلية التي ينزع العقل إلى إضفائها على معارفه في ما يعبر عنه أرسطو في "لا علم إلا بالكليات" ، لكن بالنسبة للفعل التأويلي العربي نجد إطلاق الأحكام الكلية والتعميم ظاهرة تفتقد إلى الصبغة العلمية فهو لا يعتمد في ذلك على دراسة الحالات الجزئية والعينات دراسة هادئة، بل يميل إلى التسرع في حشرها تحت أحكام كلية جاهزة في سياق ما عبرنا عنه سابقا بالتأطير الايديولوجي، فالنصوص على اختلافها وتباينها داخل التيار الواحد أو الحقل المعرفي الواحد تكون بفعل التسرع والاندفاع تحت حكم تعميمي يذيب تلك الاختلافات وتطمس الثراء الذي تكتنزه فالعلمانيون يتجهون إلى رمي السلفيين أو الأصوليين بتهمة التعصب وإدارة الظهر للعلم كما يعتبر الأصوليون خصومهم جميعا للتغريب والخروج عن الفهم الصحيح للدين، لذلك نجد الخطاب العربي المعاصر يحفل بمثل هذه التصنيفات الجاهزة الذي تختزل الظاهرة الفكرية على ثرائها وخصوصياتها وتنوع مشاربها كما الظاهرة الواقعية على تعقدها وتداخل عناصرها ضمن تصنيفاتهم حدية جامدة، فليس الإسلاميون جميعا من فئة واحدة ترفض قيم الحداثة الغربية كما ليس الماركسيون رافضين للدين وقيمه، يمكن أن نستدل هنا بمثال واضح للتعميم يعمد إليه الجابري بنعت القراءات

---

[1] - حرب علي: الممنوع والممتنع- نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء، ط4، 2005، ص181.

[2] - كمال عبد اللطيف و نصر محمد عارف: إشكاليات الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 81.

السائدة للتراث جميعها ورغم التباين ، بأنها سلفية، وهكذا يكون التصنيفات التي تطال نصوص الفكر قائمة على الحدية، ويخفي ذلك تأثير واضح للمجال السياسي على الموقف الفكري من خلال المع والضد أو الرفض والقبول أو المعارضة والموالاة أو اليسار واليمين، هذه الثنائيات حينما تسحب إلى ساحة الفكر تستحيل عائقا ابستيمولوجيا في فهم الظاهرة الفكرية، فعندما تثار قضية من القضايا الإشكالية التي يعج بها الفكر العربي المعاصر فان المواقف تجاهها تصنف وفقا لثنائيات السياسية التي أشرنا إليها فحول تحرير المرأة مثلا تصنف المواقف إلى دعاة تحريرها ودعاة تكبيلها وفي ذلك إغفال واضح للمسافة الواقعة بين الموقفين وما ينتظم داخلها من مواقف متعددة يهملها التصنيف الحدي القائم على الاستقطاب.

الطابع الانفعالي:

نقصد بالطابع الانفعالي أن الفعل التأويلي العربي في مختلف تصنيفاته يصدر مواقفه في صورة ردود فعل ومن هنا يكون منسوب المعقولية فيه منخفضا فينطبع عليه البعد الصراعي ويغيب البعد البنائي، الأمر الذي يجعل المعارك الفكرية التي يخوضها هذا الفعل استعادة متكررة لخطاب التهافت وتهافت التهافت وبمرور الوقت صار الموقف الفكري ضربا من الإثارة الإعلامية التي تبتغي جلبا للشهرة والانتشار في أوساط الطلبة والدارسين للقضايا الفكرية التي يتناولها الفكر العربي المعاصر، تكفي الإشارة هنا إلى نصوص عديدة مثل نص الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق ونص تحرير المرأة لقاسم أمين ونصوص الشعر الجاهلي والنثر الجاهلي ومستقبل الثقافة في مصر لطها حسين وكذا نصوص نقد الخطاب الديني ومفهوم النص لنصر حامد ابو زيد، وليس انتهاءا إلى النصوص المسترسلة لمحمد أركون، على طول هذه النصوص كان الفعل التأويلي في مقام رد الفعل الأمر الذي كرس الطابع الصراعي بالشكل الذي يجعل الفعالية تتجه إلى الانعدام والوعي يتماهى مع الحلم، والحديث عن التفكير بردود الأفعال يجعلنا ننظر إلى الفكر العربي بأنه مفتقد خارطة بحثية مضبوطة ومستقلة، اللهم ما تعلق بالقضايا التي تثيرها وسائل الإعلام، فتستنزف طاقة هذا الفكر في قضايا لا يمكن إنكار أهميتها، لكن مثار الاعتراض يكمن في كونها تحدث تحت الإيحاء المغناطيسي، نحن لا ننكر أهمية الانشغال بقضايا الأقليات والمجتمع المدني والخوصصة والحداثة والتحول الديمقراطي، قضية المرأة، حقوق الإنسان، إنها كلها قضايا تهم الإنسان العربي، لكن الاعتراض حولها قائم حول تأسيس التفكير فيها إذ هو من قبيل ردود الفعل التي تثيرها المواقف الصادرة إما عن التراث أو الثقافات المعاصرة، ليس هناك ما هو أدل على هدر واستنزاف الطاقات والجهود للعقل العربي من ذلك الانشغال

الواسع بقضايا، كتقصير اللباس وحلق اللحية وقيادة المرأة للسيارة ، وخروجها للعمل واستخدام الوسائل الحديثة، إن مثل هذه القضايا صار الاهتمام بها واضحا تماما وكأنها مشكلات لا يتم التقدم وتحقيق النهضة إلا بحلها، ونتيجة لهذه الانفعالية يصبح الفكر العربي في هذا المضمار فكرا استهلاكيا، بدلا من أن يعد خطته البحثية ويضبط لها وسائلها الضرورية، يندفع إلى ممارسة التفكير وفقا للإيحاءات الصادرة إما عن التراث أو عن الثقافة الغربية، وهو ما يجعله بتعبير مالك بن نبي متأرجحا بين "الأفكار الميتة التي يتم تحريكها من باطن التراث والأفكار المميتة التي يتم استرادها من الخارج"[1].

تهافت المنهج وانخفاض منسوب العلم والأخلاق:

تعكس الحوارات الفكرية التي تدار بين المفكرين العرب المعاصرين في تعاطيهم مع التراث ومختلف القضايا السياسية والاجتماعية والثقافية التي ترتبط به جوا من التشاحن الذي يسقطهم في كثير من الأحيان في اجتياز حدود الضبط المنهجي وأخلاقيات الحوار والاختلاف، كان يؤول الحوار إلى عراك جسدي في الحوارات المباشرة وتجييش الأتباع والأنصار أو كيل التهم المختلفة، كالتخوين والتجهيل والتكفير والتفسيق والظلامية والرجعية والعمالة، منها ما يأتي بشكل عنيف كتلك التي طالت نصوص نصر حامد ابو زيد أو بعنف لطيف[2] كتلك التي طالت نصوص الجابري، وعندما يدار الحوار وفقا لهذه الآلية يترك الاستدلال البرهاني البنائي مكانه للحجاج الايديولوجي الهدمي فيتحول من عملية مراجعة فكرية تبتغي البناء إلى عملية سجالية تغرق في البحث في الثغرات والسقطات من اجل إثبات المشروعية الفكرية كقاعدة لانتزاع المشروعية السياسية، ونتيجة لذلك يتم تجاوز الضوابط العلمية والأخلاقية.

عندما يحدث ذلك تكون الحوارات الفكرية من مثل تلك التي تنقل على وسائل الإعلام مباشرة شبيهة فعلا بصراع الديكة الأمر الذي يسقطها في تجاوز الشروط العلمية والأخلاقية، بالرغم من أن التراث العربي الإسلامي يقدم دروسا رائعة في آداب الحوار والمناظرة وحتى في زمن الفكر العربي الحديث من الحوارات ما يستجيب لهذه الآداب، كذلك الذي يحيلنا إليه نصر محمد عارف، الذي دار بين إسماعيل أدهم الذي كتب مقال" لماذا أنا ملحد" وردّ عليه محمد فريد وجدي "لماذا هو ملحد"، وفي هذا الحوار الذي يعلن فيه إسماعيل ادهم إلحاده صراحة ويبرر ذلك في صورة قد تعد دعوة صريحة إلى

---

[1] - بن نبي مالك: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، تر: بسام بركة وأحمد شعبو، دار الفكر دمشق، ط1، 1988، ص 136.

[2] - نستخدم عنفا لطيفا توصيفا للنقد الذي وجهه جورج طرابيشي للجابري، حينما بلغ حد اتهامه بالتعصب للمغرب والسرقات الفكرية وإخفاء مصادر أفكاره .

الإلحاد، فان الشيخ فريد وجدي لم يندفع إلى وصف محاوره بالإلحاد بل أخذ يفند حججه بالإتيان بفقرات من كلامه وبيان عدم سلامتها أو خطأ في تأسيسها وسوء فهم مرجعياتها[1].

إهدار البعد التاريخي:

ترتبط هذه الآلية بالتفكير من خلال النماذج الجاهزة سواء كانت تراثية او من الثقافة الغربية المعاصرة على اعتبار أن التأويل السلفي أو الليبرالي أو الماركسي يسقط في إحلال واقع ذهني جاهز محل واقع حي متحرك، فيتوهم وفقا للآلية المماثلة أو القياس أنه أمام موضوع مباشر يثق بإمكانية فهمه وتفسيره علميا، لكن في الحقيقة لا يقوم سوى باستنساخ لأحكام تخص واقع مغاير له شروطه وظروفه التي تجعل القياس الميكانيكي متعذرا، على هذا الأساس نجد الجابري يصف الفكر العربي المعاصر باللاتاريخية، كما نجد نصر حامد أبو زيد يذهب بعيدا في تحليل هذه الآلية حين كان بصدد نقد الفكر الديني ويربط بين المفهوم الذي يكرسه الخطاب الديني المعاصر حول النص وبين النزعة اللاتاريخية التي تشكل آلية ايديولوجية أساسية في التأويل، ليتجه إلى تأسيس مفهوم جديد للنص يجعل منه نتاجا ثقافيا تاريخيا يعتبر من خلاله ادعاء التطابق بين الدين والفكر الديني ضربا من الوهم الذي ينبغي زحزحته ، والكشف عن سلطوية الخطاب الديني واشتغاله على إخضاع النص الديني للقراءة الحدية التي يصير معها مستنفذا فيحل الإنساني محل الإلهي، وهو ما جعل أركون يدعو إلى تحرير النص الأول من النص الثاني.

إهدار البعد التاريخي يبدوا واضحا في تصور التطابق بين مشكلات الحاضر وهمومه وبين مشكلات الماضي العربي الإسلامي عندما يتعلق بالتأويل السلفي وبمشكلات الماضي الغربي ،أو عندما يتعلق بالتأويل الليبرالي والماركسي، أما بالنسبة للماضي العربي فان اللاتاريخية تظهر من خلال اجترار نصوص الأوائل وادعاء صلاحية حلول الماضي وقابليتها بأن تكون مفتاحا لحل مشكلات الحاضر والنتيجة هي حجب الواقع الحقيقي والنص الأصلي الذي أنتجه والتعامل مع واقع وهمي تم تشكيله في إطار الحلم، فلاتاريخية الفكر الديني تكمن في التفكير في مشكلات الحاضر بعقول الأولين، أما بالنسبة للماضي الغربي فان إهدار البعد التاريخي يتم من خلال القفز على خصوصيات الراهن العربي وارتباطاته المختلفة والسعي إلى تمثيله بالواقع الغربي قبل النهضة، من أجل تسويغ الدعوة إلى استعادة التجربة الحضارية الغربية واستعاد آلياتها الفكرية والسياسية والاجتماعية والثقافية في التأسيس لنهضة عربية سواء وفقا للنموذج الغربي الليبيرالي أو الشرقي الاشتراكي، من هذه الزاوية تتساوى أنماط

---

[1] ـ كمال عبد اللطيف و نصر محمد عارف، إشكاليات الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص88.

التأويل في خضوعها لسلطة النموذج واستغراقها في تأمله الأمر الذي يجعل منسوبا للعقلانية فيها منخفضا، ويكشف أبو زيد في سياق نقده للفكر الديني عن نص صريح لأحد أقطاب الفكر الديني يدعو فيه إلى الانفصال عن الواقع واعتزاله والاستعلاء عليه "ليست مهمتنا أن نصطلح مع واقع هذا المجتمع ولا ندين له بالولاء، فهو بهذه الصفة، صفة الجاهلية غير قابل لأن نتصالح معه، إن مهمتنا أن نغير من أنفسنا أولا لنغير من هذا المجتمع أخيرا ... إن أولى الخطوات في طريقنا هي أن نستعلي على هذا المجتمع الجاهلي وقيمه وتصوراته، وألا نعتزل نحن عن قيمنا وتصوراتنا قليلا أو كثيرا لنلتقي معه في مفترق الطريق، وحين نسيره خطوة واحدة فإننا نفقد المنهج كله ونفقد الطريق"[1].

وبهذا يتبين لنا أن الفكر العربي وفقا لهذه الآلية يتعالى عن الواقع والتاريخ ويستعيض عنهما بعالم افتراضي، الأمر الذي يجعله يفشل في تحقيق طموحه النهضوي.

ويقف الجابري عند هذه الصفة المعطلة للإبداع، ويدعوا إلى تحرير الذات العربية من سلطة النموذجين التراثي والغربي، فالتحرر من الغرب يعني التعامل النقدي مع الثقافة الغربية والخروج عن نمط الإفادة الاستنساخية القائمة على الانبهار، أما التحرر من التراث فيعني أيضا الخروج عن الطابع التقديسي الذي تحظى به نصوصه وتتم الدعوة إلى استظهارها في إعادة بناء النهضة العربية من جديد، فالتحرر من السلطتين يتطلب مستوى معين من التفكير التاريخي الذي يتأسس على القول بجدلية الفكر والواقع ونسبية المفاهيم والمقولات، إن الطريق إلى تحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية لا يتم إلا من خلال ما يسميه الجابري العقلانية النقدية[2].

"وتلك هي المهمة الأساسية المطروحة على الساحة العربية الراهنة بها وبها وحدها تتحرر من الانسياق وراء أي نموذج، كما تتحرر من آلية القياس التي تشدها دوما إلى نموذج – سلف، إلى أصل"[3].

تأكيد الجابري على غياب النزعة التاريخية في الفكر العربي المعاصر جعلته يؤكد في سياق منهجه البديل في القراءة إلى تبني المعالجة التاريخية التي تقوم على الكشف عن الارتباطات السياسية والاجتماعية والاقتصادية للفكر، وعبر إستراتيجية الفصل والوصل يطمح الجابري الى تحقيق معاصرة مزدوجة (يصبح التراث معاصرا لنفسه ومعاصرا لقارئه) [4].

سيطرة التفكير بالثنائيات:

---

[1] ـ سيد قطب: معالم في الطريق، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1968، ص 51.
[2] ـ الجابري محمد عابد : الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص205.
[3] ـ المرجع نفسه، ص 204.
[4] ـ الجابري محمد عابد : نحن والتراث – قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط6، 1993، ص 25.

تكشف المواقف الفكرية التي ينتجها الفعل التأويل العربي أن هذا الأخير لا يستطيع التخلص من ضغط الثنائيات التي تجعله يحصر الإمكانات المعرفية ضمن الصراع الاثنين بين النقيضين، (المع والضد)، ويمكن أن نمثل على هذه الثنائيات في مجالات مختلفة، كالرجعي /التقدمي، والمعقول /اللامعقول، والبدوي /الحضري، التقليدي /العصري، الثوري /المحافظ،، ويخضع التفكير بالثنائيات لسلطة التراث الأرسطي والديكارتي القائم على المقابلة بين الصحيح والخاطئ بشكل يكشف عن مركزية الذات في بناء المعرفة، نتيجة لهذه السلطة ينساق الفكر إلى إطلاق التصنيفات الحدية التي لا تقبل المزاوجة أو التركيب، وقد سبق كشفنا أن هذا الأمر يرتبط بالتأسيس الإيديولوجي للموقف الفكري، فغير الرجعي هو التقدمي، وغير العقلاني هو الخرافي، وغير الكافر هو المؤمن، وغير الوطني هو العميل.

مثل هذه الأوصاف تجعل الفكر يحتقر الوقائع ويمارس سلطته عليها ويكون بذلك فاقدا للمعقولية والمشروعية، لذلك صار متاحا اليوم في ظل آليات النقد والقراءة والمساءلة المعاصرة، الكشف عن زيف الشعارات التي يرفعها أصحاب المشاريع التأويلية فهم يعلنون جميعا عن تقدميتهم وعقلانيتهم ووطنيتهم لكن النقد يكشف أنهم يقعون بفعل التفكير بالثنائيات في النقائض، لذلك أضحى من الضروري أن ينتفض الفكر العربي المعاصر على هذه المشاريع ويخلصها من ضغط الثنائيات ويتنازل عن أنانياته في التعامل مع موضوعاته والإيمان بالنسبية والتعدد، وبذلك يستلهم المراجعات الفلسفية التي طالت منطق أرسطو وكوجيتو ديكارت، "إننا نعرف اليوم بعد الحفريات في الخطابات والمؤسسات والممارسات، إن العقل يخفي علاقته بلا معقوله الذي هو قاعه وحياته السرية، وان الحقيقة هو الوجه الآخر للخطأ"[1].

بناءا على هذه الفتوحات المعرفية صار الأمر يقتضي من المفكر العربي المعاصر التخلص من الثنائيات النظرية وفتح المجال أما إمكانية القول وإعادة الاعتبار للوقائع داخل عملية التفكير يدعو علي حرب إلى قلب الآية وتجاوز المقولات الزائفة والثنائيات الخادعة المضللة التي يقرأ من خلالها كثير من المثقفين العرب علاقاتنا بالثقافة الغربية وموروثنا نفسه، "كمقولة الغزو الثقافي الرائجة في أسواقنا الفكرية أو تلك الثنائية التي تقسم المثقفين إلى أصاليين وحداثيين أو إلى أصوليين وعلمانيين أو إلى تراثيين ومتغربين"[2].

---

[1] ـ حرب علي: الممنوع والممتنع- مرجع سابق، ص199.

[2] ـ المرجع نفسه، ص 202.

سلبية التفكير بالثنائيات تكمن في حجب وطمس الوقائع والقضاء على صيرورتها، الأمر الذي يجعله يعجز في تحقيق الغرض النهضوي، وفي ظل الانفتاح والتفجر المعرفي لم يعد معقولا أن يمارس العقل التأويل وفقا للروح الديكارتية، التي وان استطاعت أن تنجز مهمة تاريخية هي التحرر من سلطة اللاهوت فإنها أسست بالمقابل لسلطة بديلة وصارت تمارس التضليل والطمس والاحتواء على كل ما يقع خارج مقولاتها النرجسية، لا يمكن عندئذ للفكر أن يمارس التأويل بحرية إلا عندما يستبطن ذاته ويعيها ويكتشف الأوهام التي تسكنه وتشاركه في بناء الحقيقة والتنظير لها، عن طريق هذا الاستبطان يصير التفكير ممارسة أنطولوجية، تتأكد من خلالها مقولة النسبية والمشروطية بالنسبة للمعرفة والنصوص.

و يمكننا إجمالا أن نقول أن الخطاب العربي المعاصر "يفتقد للنظرة العلمية الواضحة والخبرة العلمية المتنامية، فالشتات الفكري والتخليط الفكري والانتقائية الفكرية والميوعة الفكرية والتسطح الفكري أ هم ما يتسم به... إضافة إلى سيادة الثوابت النصية، والتماثلية غير التاريخية، والثنائيات التوفيقية، والرؤى اللاعقلانية، والجزئية والوصفية والتعميمات المطلقة، والإسقاطات الذاتية والإيديولوجية"[1].

بعد هذه الإحاطة بالمنطلقات النظرية للفعل التأويلي العربي يبقى النظر في إعادة تفكيك هذه المنطلقات والتأسيس لفعل تأويلي جدير بالتحرر من ضغط التاريخ ونماذجه والانفتاح على الآليات المنهجية التي يوفرها التراث العربي الإسلامي والاستئناس بتلك التي توفرها الثقافات الغربية، ومنه يتبين أن الطرح الابستمولوجي لإشكالية الفعل التأويلي يجعلنا ندرك أن المشكلة الأساسية هي مشكلة منهجية وهو ما يؤكده كثير من المفكرين العرب المعاصرين حين يطرحون المحددات المنهجية كمداخل نظرية لمشاريعهم التأويلية ومثالنا البارز هو محمد عابد الجابري في نحن والتراث وطه عبد الرحمن في تجديد المنهج في تقويم التراث.

لكن إذا كان الطرح الابستيمولوجي لهذه الإشكالية كان كافيا للوقوف على مشكلة المنهج كمشكلة أساسية، فهل يمكن التعويل على هذا الطرح في تلافي العيوب التي تم تشخيصها أم أن هذا الضرب من المعالجة سرعان ما تتلقفه الايديولوجيا فتحيد به عن المهمة العلمية، ذلك ما سنجيب عنه بعد استعراض المشروع التأويلي لأحد رواد المعالجة الابستسمولوجية للتراث العربي الإسلامي.

---

[1] ـ محمود أمين العالم: الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، مرجع سلبق، ص 23.

الفصـــــل الثانـي

مشروع نقد الجابري للعقل العربي : المنهج والنتائج

المبحث الأول

مشروع الجابري التأويلي وخيراته المنهجية

لما كان الجابري بصدد تحديد وضبط معالم مشروعه النقدي للتراث العربي الإسلامي ، كان لزاما عليه المرور عبر الكشف عن العيوب والثغرات الموجودة في القراءات السائدة ، التي لم تكن في نظره كافية للإيفاء بالغرض ، نقد السائد من أجل تأسيس "البديل"هو اقتضاء منهجي وتقليد فلسفي قديم ، يبتغي منه صاحب المشروع تفكيك البنى المعرفية التي ظلت تؤطر التعامل مع التراث ،هذا النقد لم تكن مقدمة "نحن والتراث" المطولة كافية لاستنفاذه، بل خصه الجابري بدراسة مستقلة أرادها تشخيصية "للخطاب العربي المعاصر" .

السلفية كنعت سلبي :

"قراءات... كلها سلفية" ، بهذا الحكم التعميمي يضع الجابري كل القراءات السائدة في خانة واحدة ، وينعتها بالسلفية كمعنى سلبي ، فماذا يعني بالسلفية السلبية ..؟

لفظ السلف في اللغة العربية ـ كما أسلفنا ـ يرتد إلى السالف ويعني السابق ،ويقابله اللاحق ، أو هو ما نسميه الخلف ، أما عندما تتحول "السلفية" إلى وصف يلحق بفعل القراءة فيعني به الجابري استبداد "النموذج " بالذات القارئة ، فتصبح لا تقرأ إلا على ضوئه ،فكيف تكون القراءات كلها على تباينها واختلافها سلفية ، الدينية و الماركسية والليبرالية ..؟

مفهوم "السلفية" كما يوظفه الجابري يخرج عن المعنى الذي يعطى لها غالبا "على أنها حركة دينية أصولية" ، فهي لدى الجابري إن تشمل هذا المعنى ، فإنها تتسع عنه، وتمتد إلى ما يظهر أنه من نقائضه ، فلدى الجابري هناك سلفيات مختلفة ، السلفية الدينية ، السلفية الإستشراقية ،السلفية الماركسية.

السلفية الدينية:

هي "التي رفعت شعار الأصالة والتمسك بالجذور والحفاظ على الهوية. ..، الأصالة والجذور والهوية مفهومة على أنها الإسلام ذاته "الإسلام الحقيقي". لا إسلام المسلمين المعاصرين " [1]، لقد مثل هذه السلفية حركات إصلاح مختلفة دعت إلى استعادة تجربة المسلمين الأوائل ، وتتأطر هذه القراءة بالعبارة المتوارثة " لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح أولها " ، التي " كانت ولازالت شعارا لكل رؤية سلفية إصلاحية "[2].

هكذا تكون قراءة "السلفيين الدينيين "للتراث قراءة تكرارية إجترارية تهدف إلى استعادة "نموذج" جاهز من الماضي و"تحيينه"، وفي هذه القراءة إغفال واضح للتغيرات الزمنية الموضوعية ، السؤال

---

[1] ـ الجابري محمد عابد: نحن والتراث ، ص 13.
[2] ـ الجابري محمد عابد : الخطاب العربي المعاصر ، ص 40.

الأساسي لهذه القراءة هو " كيف نستعيد مجدنا الضائع " ، وهو سؤال حالم ، لم يبلغ طارحوه مرحلة التجسيد الواقعي ، الأمر الذي جعل المشتغلين عليه يقدمون قراءات إيديولوجية تبريرية ، بدل أن تغير الواقع ، نراه ا تبذل جهدا في تأكيد "الذات" وهو ما يقرأ وفقا للتحليل النفسي نكوصا ودفاعا و احتماءا.

السلفية الدينية تضرب على الوتر "الوجداني العاطفي " من أجل الشحذ الإيديولوجي باستغلالها لصراعات الماضي ومحاولة استحيائها في الحاضر ، بالمقابل كانت تغفل الظروف الموضوعية المادية الكفيلة بتحريك التاريخ .

وقد أثارت دعوى الجابري بلا تاريخية القراءة السلفية ولاعقلانيتها اعتراضات من طرف طه عبد الرحمن الذي اعتبرها في سياق قياس الشيئ بما لايقاس به، وأن هذه المحاكمة تستند إلى عقلانية مرجعية متخارجة مع عقلانية المرجعية التراثية، ولا يمكن حينئذ أن تكون الدعوى مؤسسة لأن العقلانية مفهوم نسبي، بل " مهما بلغت المعرفة من العقلانية ، فإنها تظل دائما وأبدا حاملة لرواسب لاعقلانية وآثار غير معقولة"[1] ، فيما ظل النقد الجابري يعتقد بإطلاقية العقلانية الغربية ،التي استحالت عنده سلفا لا يقل ضغطه وتأطيره عن ضغط وتأطير سلف السلفيين.

السلفية الإستشراقية:

تبدو هذه الإضافة غير مستساغة ، لكن لما نجرد السلفية من معناها "الديني" ، وتصبح "سابقا افتراضيا "، فإنه يمكننا إن نضيفها إلى ما نشاء من تيارات وطوائف ومذاهب . أما الإستشراق فهو تلك القراءات التي أنتجها مفكرون غربيون حول النص التراثي الشرقي عموما والعربي الإسلامي خصوصا ، وميزة هذه القراءات أنها كانت تتم على ضوء الثقافة الأصلية لأهلها ومنتجاتها التقنية والمنهجية ، وما يهم الجابري من الإستشراق ليس قيمته الموضوعية ، بل امتداداتها في الفكر العربي المعاصر،من خلال تبني العديد من المفكرين العرب المعاصرين، لاسيما أولئك الذين تتلمذوا عنهم في الجامعات الغربية ـ لمناهجهم في التأويل والقراءة ، وقد مارست شعارات " الموضوعية" و "الحياد " و"العلمية" التي ترفعها الرؤية الإستشراقية إغرائها على كثير من المفكرين المعاصرين .

عيب الرؤية الإستشراقية هو في كونها تقرأ التراث العربي الإسلامي بالتراث والثقافة الغربية ، وبتأطير من نزوع المفاضلة وتأكيد التفوق ، ولما اتجه بعض القراء إلى تبني المنهج الإستشراقي بداعي "العلمية" و"الموضوعية" وقعوا في شراك الرؤية التي تؤطرها إيديولوجيا المركزية الغربية ، فإذا كان سلف "السلفية الدينية " هو تجربة المسلمين الأوائل، فإن "سلف الإستشراقيين" هو "التجربة

---

[1] ـ طه عبد الرحمن : العمل الديني وتجديد العقل ، المركز الثقافي العربي, الدار البيضاء ، بيروت، ط 4، 2006، ص 71.

الحضارية الغربية " في أصلها الإغريقي أو امتداد اتها المعاصر ة ، وحتى "التجربة الحضارية الإسلامية" مقروءة بأعين إستشراقية. بما مضمونه أن المسلمين الأوائل لم ينشئوا حضارتهم إلا باستثمار العلوم والفلسفة الإغريقية ..؟ ، المفكرون العرب المعاصرون الذي استبدت بهم الرؤية الإستشراقية كانوا يتحركون في إطار السؤال المزدوج" كيف نعيش عصرنا ؟ وكيف نتعامل مع تراثنا ؟ "،وإجاباتهم لم تكن تخرج حسب الجابري عن رؤية الحل في مقايسة الحاضر العربي بماضيه ،الشيء الذي يعني أن " المستقبل"في الماضي العربي كان في إستعاب ثقافة اليونان ، وبالمقايسة يصبح المستقبل في الآتي العربي مشروطا باستعاب "الحاضر/الماضي" الأوروبي "[1]

وبذلك ينكشف زيف المعاصرة التي يدعو إليها أصحاب القراءات العلموية ، وهو ما يقرأه الجابري استلابا مزدوجا للذات ، الذات الحضارية التاريخية التي عرفت الحضارة /و الذات الآنية التي تعاني التخلف

السلفية الماركسية:

على ضوء المعنى الموسع الذي يعطيه الجابري للسلفية ، نقرأ السلفية الماركسية على أنها تلك القراءات التي اتخذت من المنهج الجدلي المادي والفلسفة الماركسية نورها الهادي ، الأمر الذي جعل هذه الأخيرة لا تختلف عن سابقتيها في ممارسة "الحلم"، حلم إنجاز الثورة "كيف نحقق الثورة "، ويمثل هذه القراءات مفكرو اليسار العربي الذين استلبتهم الماركسية ، فراحوا يبحثون عن أنويتها في متون وحواشي التراث العربي الإسلامي من أجل إعادة وصلها بالحاضر العربي ،المادية الجدلية في إدعائها " العلمية " كانت تقدم نفسها لليساريين العرب على أنها "السبيل إلى الخلاص" من واقع التخلف ، ولم تخل هذه القراءة من الطابع الوجداني الحماسي المتجلي في شعارات "القومية" و"العروبة" و"الثورة" ، التي وظفت لشحن الجماهير .

هي الأخرى لم تسلم مما وقعت في سابقتيها من غياب للموضوعية وافتقار للنزعة التاريخية ، وهو ما جعلها قراءة تعسفية إسقاطيه، سرعان ما تداعت معها مشاريع الثورة هنا وهناك ، وبوصف دقيق يرى الجابري أن" "السلفية الماركسية " العربية لم تتبن المنهج الجدلي المادي كمنهج" للتطبيق " ، بل كمنهج "مطبق"[2]، هذا النوع من القراءات يمكن وصفه بـ "المقلوب"،لأنه بدل أن يتجه من المنهج إلى النص نراه يتجه من النص إلى المنهج .

---

[1] ـ الجابري محمد عابد: نحن والتراث، ص 14.
[2] ـ المرجع نفسه، ص 15.

هكذا كان الفكر العربي المعاصر " سلفي النزعة والميول"، لا يفكر إلا من خلال نموذج ملهم ، تجربة رائدة، أو قراءة جاهزة تجمدت ، لما كان هذا هو الوضع فإن الجابري عمل على تحليل البنية التحتية التي تتحكم في هذا الفكر الخاضع لسلطة النماذج ، التي سلبته حريته في الإبداع ،ف" النموذج حين يتخذ أصلا سلفا يصبح سلطة مرجعية ضاغطة قاهرة تحتوي الذات إحتواءا وتفقدها شخصيتها واستقلالها "[1].

ما يلاحظ أن الجابري وهو يقوم بنقد الخطاب العربي من خلال نصوصه المختلفة ،والمصنفة جميعها في خانة السلفية لم يشأ التمثيل هذه القراءات بتسمية أصحابها ،ومناقشة أطروحاتهم وتصوراتهم ،بل كان نقده أكثر نزوعا نحو التجريد والنظرية ،حيث كان جهده منصبا على الآليات الناظمة للقراءة ، من أجل كشف قصورها عن الإيفاء بالغرض ، وهو ما يمكن قراءته على أنه مما تمليه متطلبات المنهج الإيبستيمولوجي الذي ينصرف عن السجالات الإيديولوجية إلى نقد آليات وطرائق القراءة .

فالجابري إن لم يتوان في نعت القراءات السائدة ب" الإيديولوجية " ،فإنه مع ذلك يعلن عن تحاشيه للنقد الإيديولوجي تفاديا للإيديولوجيا المضاعفة التي معها يضيق الأفق المعرفي ، سؤال الجابري الموجه هو " كيف فكرت القراءات السائدة ؟ وهو تساؤل بنيوي أصيل يتولى الكشف عن "العقل الباطن" لتلك القراءات ، أو بالأحرى عقل العقل.

خلاصات نقد الخطاب :

على ضوء التساؤل البنيوي الذي طرحه الجابري عن "العقل الثاوي "خلف القراءات الثلاث ،تمكن من ضبط "الوحدة الباطنية" خلف "الاختلاف الظاهري" الذي يلاحظ على تلك القراءات ،ف "السلفيات" الثلاث هي على تناقضها وتباينها تمثل نمطا واحدا من التفكير يحكمه فعل عقلي واحد هو " القياس " .

العقلية القياسية(أو القياس كعقل باطن):

النتيجة التي توصل إليها الجابري هي :أن القراءات التي كانت محل نقد هي"مؤسسة على طريقة واحدة في التفكير .. قياس الغائب على الشاهد "[2].

وعلى ضوء هذه النتيجة تزول الفواصل والفوارق الوهمية التي نضعها بين الأصوليين والماركسيين والليبراليين، لصالح المبدأ الواحد المشترك الذي ينظم تفكيرها.

مبدأ قياس الغائب على الشاهد:

---

[1] ـ الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص 61.
[2] ـ الجابري: نحن والتراث، ص 17.

غني عن البيان أن القياس بما هو نمط من أنماط إنتاج المعرفة ، هو آلية في الاستدلال نظّر لها أرسطو ، ووجدت لها تطبيقات مختلفة ، وقد عرفها تراثنا العربي الإسلامي كطريقة علمية ، وظفها علماء الطبيعة والفقهاء والنحاة والمتكلمون ، ويقوم هذا النمط في الاستدلال على تحويل حكم ما هو "شاهد" إلى ما هو "غائب" لوجود تماثل أو تشابه جوهري بينهما ، وبالنسبة لموضوعنا " قراءة التراث " فإن "الغائب" هو الحاضر والمستقبل العربي بما هو معضلة تتطلب الحل ، أما "الشاهد" فهو مختلف من سلفية إلى أخرى ، فالغائب إذن واحد والشواهد مختلفة ، لكن هذه الحركة الاستدلالية بحكم أن القابلية التي يملكها العقل في الانتقاء القصدي للشواهد يمكن أن توظف توظيفا لا علميا ، فتكون كالحق الذي يراد به باطل .

لذلك وجب التأكيد على خضوعها لضوابط وشروط كتلك التي وضعها المناطقة وعلماء الطبيعة من المسلمين ،كالحسن ابن الهيثم ، وذلك من أجل إعطاء الأحكام الناتجة عن القياس المشروعية المنطقية والواقعية اللازمة ، وأهم هذه الشروط : ضرورة احتواء المقيس والمقيس عليه على مقوم ذاتي جوهري مشترك، وإثبات وجود هذا المقوم يجب أن يمر عبر عمليات "جمع " و"سبر" و" تقسيم " و"اختبار" ، وغاية هذا الشرط هو تفادي القياس التعسفي والتمديد المطاطي للأحكام .

هذه الصرامة التي تتطلبها الروح العلمية يمكن احترامها عندما يكون البحث بشأن ظواهر الطبيعة ، أما والموضوع "ظاهرة تراثية " فإننا نتوقع الانتهاك، وهو الذي حصل في حق نصوص تراثنا العربي الإسلامي، في مجالات الفقه والنحو والعقيدة وغيرها ، الأمر الذي جعل هذا التساهل والانتهاك يتحول إلى تقليد ، تحول معه القياس إلى "آلية جاهزة " يسهل تشغيلها لبناء أحكام على مقاسات الذات القارئة.

بحكم من الجابري ، لم يعد العقل العربي قادرا على فعل آخر سوى" فعل القياس " ، وبشكل أصبحت معه **"عبارة " وقس على ذلك "** تغني العقل عن عناء البحث والاستقصاء"[1]، وقد انتعش هذا الفعل المعرفي السلبي في عصر الانحطاط ، أين سيطر النمط التعليمي الإجتراري لمادة المصنفات الكلاسيكية ، و" أصبح القياس عملية يقوم بها الإنسان العربي بطريقة لاشعورية "[2]،وقد أدت سيطرة "العقلية القياسية" على العقل العربي إلى افتقاد الخطاب للموضوعية و التاريخية ، ما حدا بالجابري إلى التنظير لمنهج بديل للقراءة يبتغي الموضوعية والاستمرارية .

اللاتاريخية: وهي صفة لازمت القراءات السائدة ،و تتمثل تحديدا في غياب الحس التاريخي الناجم عن الدور السلبي الذي تؤديه "آلية القياس الميكانيكي" ، من حيث كونها تحيل الصيرورة التاريخية إلى

---

[1] ـ المرجع السابق، ص 18.
[2] ـ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ركود ، على اعتبار أن الشواهد التي تعتمدها السلفيات الثلاث في كل الأحوال هي تجربة نموذجية مكتملة ، تامة النضوج ، لا تحتاج سوى إلى التمثيل ، الأمر الذي يؤدي إلى شلل في الفعالية العقلية وعجزها عن مسايرة التطور الزمني المتدفق ، الفكر العربي الحديث والمعاصر في مجمله فكر "لاتاريخي " ، بمعنى أنه فكر تعطلت عنده آلية الشعور بحركية التاريخ ، وفاقد للقدرة على التحرر من " التجارب النماذج " وأصبح عاجزا سوى عن تأمل " الشواهد " و"الأصول " إنه في نظر الجابري " خطاب وعي مستلب "[1].

إستراتجية الفصل والوصل في منهج الجابري:

باعتباره صاحب مشروع جاد ، وبعد عملية نقد القراءات السائدة يتجه الجابري إلى التنظير لمنهج قراءة بديل يعتمده في تنفيذ مشروعه " نقد العقل العربي " ،من خلال العنوان يتضح أن "التحول من "نقد الخطاب "إلى" نقد العقل " يتعلق بقرار صميمي يكشف أن الجابري وضع يده على مكمن العلة ، باعتبار أن نقد الخطاب دون آلياته هو نقد من دون فعالية،**ف "**سلاح النقد يجب أن يرافقه أو يسبقه نقد السلاح "[2] ، ويعني نقد السلاح عند الجابري " نقد العقل الذي ظل محجوبا عن أي محاولة نقد ، عقل القراءات السائدة بما هو تجل "العقل باطن " وجب الكشف عن هويته وفك شفراته ، هو عقل مسلوب ، ومن أجل تفكيك هذا الاستلاب يستعير الجابري من أندريه لالاند مفهومي العقل المكون والعقل المكون ممّا مكنه من ممارسة نقد إجرائي بنيوي، جعلنا نستعيد التجربة الكانطية في الفلسفة الغربية .

القطيعة الإيبستيمولوجية : يعتبر مفهوم القطيعة من المفاهيم الرائجة في خطاب الجابري، وهو سليل توجهه الإيبستيمولوجي، يرتبط بغاستون باشلار الذي وظفه في فهم نشأة وتطور المعرفة العلمية، ويستعيده الجابري بكيفية إبداعية، في سياق مشروع النقد الإيبستيمولوجي للتراث العربي الإسلامي،والخطابات التي تشكلت حوله، وههنا نتحدث عن المفهوم في إطار علاقة منهج الجابري في القراءة مع المناهج السائدة.

لما كان التراث في القراءات السابقة مقروءا بطريقة تراثية ، فإن أول ما يدعو إليه الجابري هو إحداث القطيعة مع الفهم التراثي للتراث الذي رسخته البنية المغلقة للعقل العربي ، وهي البنية التي عند تحليلها وتفكيكها يستعيد العقل وعيه بذاته ، ويصبح يتعامل مع موضوعاته بمرونة أكبر ، القطيعة هنا "

---

[1] ـ الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص 59.
[2] ـ المرجع نفسه ، ص 09.

تعني التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث ، وعلى رأس هذه الرواسب " القياس " النحوي ـ الفقهي ـ الكلامي في صورته اللاعلمية، التي تقوم على الربط الميكانيكي "[1].

القطيعة التي يتبناها الجابري ليست دعوة إلى إلقاء التراث في المتاحف ،بل أن الأمر يتعلق عنده بقطيعة مع الفعل العقلي الذي يوجه قراءتنا وتعاملنا مع التراث، أما التراث كموضوع فسيظل موضوعا ينبغي تغيير أدواتنا الذهنية في التعامل معه ، وبلوغ القطيعة في هذا المجال ليس بالأمر الهين ، بفعل السلطة المتقادمة التي يخضع لها العقل من طرف عناصر بنيته .

"إن تحليل البنية، معناه القضاء عليها بتحويل ثوابتها إلى تحولات لا غير ،وبالتالي التحرر من سلطتها وفتح المجال لممارسة سلطتنا عليها "[2]. وهو ما يطلق عليه الجابري عملية "التفكيك".

مفهوم الفصل في حقيقة الأمر هو ناتج القطيعة ، ويعني الفصل في المنهج البديل الذي يقترحه الجابري ،ضرورة تحقيق أو توفير مسافة فاصلة بين القارئ(الذات) والتراث (الموضوع) ،أي الفصل بين القارئ والمقروء ، كيف يتم ذلك ..؟

إن تحقيق الفصل بين تراث كالتراث العربي الإسلامي ،وذات كذات القارئ العربي يبدو في نظر الجابري غير يسير بسبب تلك الخصوصية و الحضور المزدوج لهذه المادة في ذات قارئها .

فمفهوم " التراث " بالمعنى الذي يتم تداوله الآن " على أنه الموروث الثقافي والديني والأدبي والفني "[3] ،لا يجد إطاره المرجعي في نظر الجابري إلا في الفكر العربي الحديث والمعاصر ، فهو(التراث) لم يوظف لا في الخطاب العربي القديم ولا في اللغات المعاصرة التي نستعير منها أغلب مفاهيمنا، وهو ما من شأنه أن يعطي للتراث العربي الإسلامي خصوصية معينة.

أما حضوره المزدوج فيتضح من خلال ذلك التداخل الكيميائي بين المعرفة والإيديولوجيا داخل هذا التراث ، وهو التداخل الذي عبر عنه الجابري في هذا التعريف"هو المعرفي والإيديولوجي ، وأساسهما العقلي وبطانتهما الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية"[4] .

وفي تعريف عام للتراث ، لأحد المؤرخين الألمان ، يورده الجابري ويراه الأكثر انطباقا على التاريخ الفعلي الواقعي ،يكون " التراث هو حاصل الممكنات التي تحققت "[5] ، ولما يتعلق الأمر بالتراث العربي الإسلامي، يوسع الجابري من هذا المفهوم ليشمل حتى " ما لم يتحقق من الممكنات ".

---

[1] ـ الجابري: نحن والتراث، ص 21.
[2] ـ الجابري: التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت ، الدر البيضاء ط1، 1991، ص 24.
[3] ـ المرجع نفسه، ص 23.
[4] ـ المرجع نفسه ، ص 24.
[5] ـ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

تلازم المعرفي والإيديولوجي في التعريف الذي ساقه الجابري يشكل معضلة لمطلب" الفصل " لأن التراث يمارس تأثيره على الذات القارئة على مستويين :

- **المستوى الإيديولوجي:** وفيه تتخذ العودة إلى التراث شكل آلية للاحتماء والدفاع من أجل إثبات وجودها وتأكيدها أمام الآخر ،توظيف التراث على هذا المستوى يتم بشحنة وجدانية تحجب عن الذات الرؤية السليمة ، وتجعل قراءتها ضبابية وسحرية، وهنا تقع الذات تحت سلطة موضوعها .

- **المستوى المعرفي:** وفيه يقدم التراث نفسه كرافد للمعرفة وقد ميز الجابري بين صورتين لهذا التوظيف :

* **الصورة التقليدية :** ويمثلها المفكرين العرب من خريجي الجامعات والمعاهد التقليدية ، كالأزهر والزيتونة والقرويين ، وهؤلاء في تعاملهم مع التراث لا يخرجون عن الفهم التقليدي الذي تقدمه المصنفات اللغوية والفقهية والأدبية الكلاسيكية ، وآليتهم في القراءة هي الاستنساخ والقياس ، وآفتها غياب الروح النقدية وفقدان النظرة التاريخية .

* **الصورة العصرية :** وهي التي تمثلها القراءات الليبرالية الإستشراقية والماركسية ، وقد أسهب الجابري في شرحها بحكم الخطورة التي تشكلها ، فالأولى (الإستشراقية) ترتبط بالنزعة المركزية الغربية التي مثلها المستشرقون وامتدت إلى تلامذتهم من المفكرين العرب، وقد ميز الجابري لدى هؤلاء بين ثلاثة مناهج في القراءة هي: (المنهج الفيلولوجي، المنهج الفر داني، المنهج التاريخي)

أما الثانية (الماركسية) فهي التي يمثلها اليساريين من المفكرين العرب المعاصرين ، ويدينون في رؤيتهم ومنهجهم للمادية الجدلية وقد سبقت الإشارة إلى النقد الذي وجهه لها الجابري .

عموما فإن آفة القراءة "العصروية " هي التبعية وسيطرة النظرة التفاضلية المؤسسة على "مركزية العقل الغربي" وهامشية العقول الأخرى.

هذا الحضور المزدوج وتلك الخصوصية التي ينفرد بها التراث العربي الإسلامي تجعل الدعوة إلى فصل الذات عن الموضوع مبررة ومشروعة جدا ، **" لأن القارئ العربي المعاصر مؤطرا بتراثه ،مثقل بحاضره "[1].**

التأطير التراثي لعملية قراءة التراث يجد - حسبه - أبلغ صوره ، في ذلك التأثير الذي تمارسه اللغة العربية على الثقافة والفكر، بحكم خصوصيتها البيانية و الاستدلالية وعدم قابليتها للتطور ، فهي بتعبير

---

[1] - الجابري: نحن والتراث، ص 22.

الجابري "الجزء الأكثر تراثية في التراث" لأنها "ربما كانت اللغة الوحيدة في العالم التي ظلت هي هي، في كلماتها ونحوها وتراكيبها منذ أربعة عشر قرنا على الأقل "[1].

المنهــج الثـــلاثي: يقوم المنهج الذي يقترحه الجابري على ثلاث خطوات منهجية:

المعالجة البنيوية: قوام المعالجة البنيوية هو تحليل التراث باعتباره بنية تتحكم فيها قوانين داخلية موضوعية ، وتتطلب هذه المعالجة محورة النص حول إشكالية واحدة تستوعبه ، فرضية الوحدة أو"النظام " هي فرضية ضرورية من أجل إزالة الاختلافات والتعامل معها باعتبارها كلا يخضع لعنصر مشترك ، على ضوئه يمكن فهم هذا النص فهما موضوعيا .

التحليل التاريخي: وقوامه ربط النص بالمجال الزمني.بكل أبعاده السياسية والثقافية والاجتماعية ، ويسند الجابري للتحليل التاريخي وظيفة مزدوجة : الأولى **"هي فهم تاريخية النص المدروس وجينيالوجياه "[2].**

والثانية هي التحقق من صدق النتائج التي توصلت إليها المعالجة البنيوية ، أو تحويل هذه النتائج من كونها نتائج نظرية (إمكانا نظريا) إلى نتائج واقعية (إمكانا واقعيا) ، وهنا تبرز ضرورة التكامل بين الخطوة الأولى والخطوة الثانية .

الطرح الإيديولوجي : وهو خطوة تتولى الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية التي يبطنها النص،سواء تلك التي تحققت أو التي لم تتحقق ،وهذا الطرح يتأسس على اعتقاد مفاده أن لأي فكرة دور إيديولوجي تنشأ لأجله .

هذه الخطوات الثلاث لا تخضع أثناء الممارسة للترتيب الذي عرضه بها الجابري ، بل أن اتساع التراث وثراء نصوصه يجيز للقارئ أن يبدأ بالخطوة الأنسب لموضوعه ، "فليس من الضروري أن أبدأ بالتحديد بهذا أو ذاك ،فأنا أحيانا أبدأ بالمعالجة البنيوية ، وأحيانا بالتحليل التاريخي ،حسب الموضوع ، والمناهج بالنسبة لي كلها صالحة ، لكن كل فيما يمكن أن يصلح له ، أي أنها كلها صالحة ولكن ليس بمفردها والتراث واسع "[3].

من الفصل إلى الوصل :

لما عاين الجابري عيوب الخطاب العربي المعاصر ، وجده يعاني من مشكلتين أساسيتين :

---

[1] ـ محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط9، 2006، ص 227.
[2] ـ الجابري وآخرون: المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، دار توبقال للنشر، ص 86.
[3] ـ الجابري: التراث والحداثة، ص32.

مشكلة الموضوعية : والتي سبق شرح أسبابها ، أما الثانية فهي مشكلة الاستمرارية التي ربطها الجابري بغياب النقد التاريخي ، وإذا كان تحقيق الموضوعية يتطلب فصل القارئ عن المقروء عبر مسارين متداخلين ، فإن تحقيق الاستمرارية يتطلب وصل القارئ بالمقروء ، فكيف يتم الوصل ؟

مشكلة الاستمرارية: كما يشرحها الجابري تضعنا في صميم الإشكالية التي يعالجها هذا البحث ، لأن العودة إلى التراث لم تكن مجرد فسحة فكرية ، لا في القراءات الداخلية ولا في القراءات الخارجية ، بل أن الاهتمام بالتراث في الفكر العربي المعاصر جاء تحت ضغط الحاجة الواقعية المتمثلة في البحث عن أسباب النهوض وتحقيق الحداثة ، هذه الأخيرة لا تبدأ في نظر الجابري إلا " باحتواء التراث وامتلاكه ، **لأن ذلك** وحده هو السبيل إلى تدشين سلسلة من "القطائع" معه، إلى تحقيق تجاوز عميق له، إلى تراث جديد نصنعه نحن، تراث جديد فعلا، متصل بتراث الماضي على صعيد الهوية والخصوصية، منفصل عنه على صعيد الشمولية والعالمية "[1].

فإذا كانت اللحظة الأولى في المنهج البديل الذي يقترحه الجابري هي لحظة الفصل فإن اللحظة الثانية هي لحظة الوصل مع التراث من أجل تحقيق الاستمرارية ، فعملية الفصل التي استبعد عنها الجابري دور تدنيس أو تتفيه التراث، يجعلها في خدمة اللحظة الثانية ، فلم يتم فصل التراث عن الذات "من أجل إلقائه بعيدا عنها، ولا لنتفرج فيه تفرج الأنتروبولوجي في منشآته الحضارية ولا لتأمله تأمل الفيلسوف لصروحه الفكرية المجردة "[2].

فالوصل يسعى إلى توظيف التراث فكريا وإيديولوجيا في الواقع الراهن ، وذلك بعد أن تمت عقلنته في لحظة الفصل ، وبذلك يتحقق ما يدعوه الجابري " المعاصرة المتبادلة" بين القارئ والمقروء (في المرحلة الأولى تتم معاصرة القارئ للتراث وفي المرحلة الثانية تتم معاصرة التراث للقارئ) .هذه المعاصرة لن تتحقق إلا بروح عقلانية نقدية تطال الحاضر والماضي معا.

بالنظر إلى ثقل المهمة التي انتدب لها نفسه كان طبيعيا أن يصدِّر الجابري مشكلة المنهج انشغالاته الفكرية المرتبطة بها، والمتمثلة أولا في تحليل ، ثم تأويل أو بالأحرى إعادة تأويل التراث العربي الإسلامي ، بكل تأكيد أن وعي الجابري بمسألة المنهج وفضلا عن استجابتها لجو النقاش الفكري الذي كان يطبع تناول موضوعات الفكر والفلسفة الإسلامية مع زملائه و طلبته في مدرجات الجامعة ، فهو علامة على رغبة جادة في التنظير لرؤية ومنهج علمي هو في رأيه جدير عند تطبيقه بإخراج الفكر العربي من دائرة الانفعالية التي ظلت تطبع تعامله مع التراث و الحداثة معا، وقد نربط هذا الوعي

---

[1] - وقيدي محمد: حوار فلسفي، ص **70**.
[2] - الجابري: التراث والحداثة، ص 33.

المنهجي بالاهتمامات التي خص بها الجابري واحدا من التخصصات الفلسفية المعاصرة وعنيت بها الإبستيمولوجيا .لا سيما وأنها كانت له معينا مافتئ يعلن هو نفسه إفادته من الكثير من فتوحاتها المنهجية في سياق التحليل النفسي للمعرفة و ما أخرجته من مفاهيم رام توظيفها إجرائيا في مشروعه النقدي.

مشكلة المنهج كما يطرحها الجابري تتخذ من صيغة السؤال : كيف نتعامل مع التراث ؟ عنوانا. هذا التساؤل هو صميمي في ظل الفشل الذي توجت به مختلف أنماط التعامل مع الظاهرة التراثية ، هذه الأنماط أو المناهج التي أخضعها الجابري للنقد،وهي معيبة بكونها " لا تاريخية ".

المبحث الثاني

الخيارات المفهومية للجابري

العقل أمام النقد :

يجد المتتبع للمشروع الذي باشره الجابري في ساحة الفكر العربي نفسه تستعيد بالمماثلة تلك اللحظة التي دشنها الفيلسوف الأنواري إيمانويل كانط في ساحة الفكر الغربي، قرائن المماثلة تظهر جلية في العنوان العريض الذي اتخذه المفكرين،" نقد العقل"، وهو العنوان الذي يعبر عن عملية تحويل جذرية للفاعلية الفكرية ، من نقد الإنتاج إلى نقد الأداة، لما كان الفكر الفلسفي في إطاره المرجعي(الغرب) يتناسى ـ إلى غاية ديكارت ـ نقد العقل ويكتفي فقط بنقد منتجاته، فإذا كنا نقرأ اللحظة الكانطية أنها استجابة للظرف السياسي والإجتماعي الألماني والغربي عموما، فإننا بالمماثلة أيضا نقرأ ما نجيز لأنفسنا بتسميته باللحظة الجابرية[1]، على أنه صنيع حالة الركود والتقهقر الحضاري التي تطبق على الحياة العربية في جميع مجالاتها، فضلا عن امتعاض الجابري حول آليات التعامل مع هذه الوضعية على المستويات كافة،لذلك وجدناه يتخذ من الخطاب العربي المعاصر وهو في خضم "سؤال النهضة" مسافة مكنته من الحكم عليه باللاتاريخية، وعليه نقول أن الجابري كان عليه أن يمارس النقد من أجل يدشن "لحظته" في الفكر العربي المعاصر الذي لا يزال مشدود إلى حلم النهضة.

لما يفشل الفكر في البحث على أسباب تعثره يلتفت إلى جيوبه، فلربما تكون العلة من نفسه، هذا الافتراض الذي يكون شكل روح الإزاحة الكوبرنيكية التي أحدثها كانط، هو الذي يتحرك إزاءه الجابري حينما بادر في مقدمة "نقد الخطاب العربي المعاصر"إلى اتهام طرف كان يختفي خلف هيئة المحاكمة، بل هو الهيئة ذاتها، فهو يعتبر أن"ميدان واحد لم تتجه إليه أصابع الاتهام بعد، وبشكل جدي صارم ، هو تلك القوة والملكة أو الأداة التي يقرأ بها العربي ، ويرى ويحلم ، ويفكر ويحاكم ، إنه العقل العربي ذاته"[2]، الخطاب النهضوي في نظر الجابري ظل يراوح مكانه دون أن يتقدم إلى الأمام، ومرد هذه المراوحة والسكونية هو إغفاله لنقد العقل، بحيث لم يع رواد(محاولات) النهضة" أن سلاح النقد يجب أن يسبقه نقد السلاح"[3].

لا بد أن نقر هنا أن الجابري الذي ماثلنا مشروعه بالدور الذي أنجزه كانط في الثقافة الغربية، يعترف هو بنفسه بالسلطة الكانطية عليه، ويرغب بأن يبلغ بنقديتها المدى المنشود في الثقافة والواقع العربيين، من هنا كان عليه أن يعيد صياغة السؤال النهضوي صياغة جديدة تفي بغرض التميز وإحداث الثورية

---

[1] ـ مبرر هذه المماثلة في تسمية الفكر باللحظة بالنسبة للجابري هو المنهج والمفاهيم التي ابتدعها الجابري في تأويله للتراث العربي الإسلامي، بالرغم من أن فعل التدشين (تدشين لحظة النقد) بالنسبة للعقل العربي ليس جابريا بحتا ، وإنما هو فعل تلتئمه جهود كثيرين على غرار محمد أركون ونصر حامد أبو زيد وعلي حرب وغيرهم.

[2] ـ الجابري محمد عابد : الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 8.

[3] ـ المرجع نفسه، ص9.

المعرفية، لذلك وجب أن يكون التساؤل مع الجابري على الصيغة التالية"لماذا لم تتطور أدوات المعرفة(مفاهيم، منهج، رؤية)في الثقافة العربية خلال نهضتها في القرون الوسطى إلى ما يجعلها قادرة على إنجاز نهضة فكرية وعلمية مطردة التقدم على غرار ما حدث في أوروبا ابتداءا من القرن الخامس عشر"[1]،هذه الإزاحة المعرفية الإيبستيمولوجية للسؤال النهضوي هي ما يعول عليه الجابري في تجاوز المعالجة الإيديولوجية الظرفية، المسكونة بالحلم والإنفعالية التي طبعت الخطاب العربي المعاصر في تعاطيه مع قضيته.

التحويل الذي سيظطلع به الجابري في مشروعه هو نقل السؤال النهضوي من الإيديولوجيا إلى الإيبستيمولوجيا، لأن السؤال الإيبستيمولوجي هو سؤال واع ،يتملك زمام أموره، يطرح قضايا منهجية ومعرفية صميمية،بينما السؤال الإيديولوجي سؤال حالم قلق،منفعل، يطرح قضايا وإشكاليات بصورة مغلوطة ومتعجلة،وبهذا التحويل الإيبستيمولوجي يستحق الجابري الطابع "اللحظي" في الفكر العربي المعاصر.

يعلن الجابري أن إستراتجيته في النقد و التأويل تؤطرها الاعتبارات الإيبستيمولوجية، وبالتالي في تسعي إلى الابتعاد عن السجالات الإيديولوجية، والتحفظ عن النقد اللاهوتي،إن هدفه " ليس التحليل الإيديولوجي للأفكار والاتجاهات, بل النقد الإيبستيمولوجي للخطاب" [2]، بمعنى أنه لا ينظر إلى النصوص والخطابات إلا من جهة أسسها المعرفية وكيفية بناءها لأحكامها، وفي هذا التوجه إغفال للقراءة القيمية التي تتعامل مع الخطاب من منطلق الولاء أو المعارضة، لأن هذه الأخيرة لا تكون عندئذ سوى إيديولوجيا مضاعفة، وهذا ما يتعارض مع المسعى العلمي الذي اتخذ مفكرنا،"إن نقد الأطروحات عندما يغفل الأساس المعرفي الذي تقوم عليه ، هو نقد إيديولوجي للإيديولوجيا، وبالتالي فهو لا يمكن أن ينتج سوى إيديولوجيا، أما طريقة الإنتاج النظري، أي الفعل العقلي فهو وحده الذي يمكن أن يكتسي الصبغة العلمية ، ويمهد الطريق لقيام قراءة علمية واعية"[3].

ثمة نوع آخر من النقد تتجه إستراتجية الجابري إلى تجنبه، وهو النقد اللاهوتي، حيث يعتبر أن فعله النقدي إن كان يشمل النصوص التي نشأت حول النص الديني قراءة وتفسيرا وتأويلا واستثمارا، فأنه لا يجرؤ على نقد النصوص المقدسة ذاتها، كل ما يجيزه هو ما يمكننا تسميته بالنقد اللاهوتي من الدرجة الثانية ،الذي لا يشتغل على النص المقدس إلا من حيث كونه مصدرا لأراء ومذاهب ومواقف

---

[1] ـ الجابري محمد عابد: تكوين العقل العربي ، مرجع سابق، ص 335.
[2] ـ الجابري محمد عابد : الخطاب العربي المعاصر، ص16.
[3] ـ الجابري محمد عابد : نحن والتراث ، ص16.

القدماء،وحين نستأنف معهم حواراتهم وسجالاتهم الكلامية وخلافاتهم الفقهية ،يتسنى لنا توظيف"هذا الحوار في قضايا عصرنا لإزالة الضباب عنها وجعلها محل حوار"[1] .

استبعاد النقد اللاهوتي ولو إلى حين يجد سنده في الخيارات المفهومية التي أطر بها الجابري مشروعه النقدي، بحيث أصر أن يكون موضوعه "العقل العربي" لا "الإسلامي"،إذ بسبب الاعتراضات الافتراضية والمعلنة والتساؤلات التي طرحت عليه في إطار المناقشات الفكرية دافع عن هذا المفهوم بعدة مبررات، جعلته يختلف عن مشروع نقدي آخر تبنى النقد اللاهوتي فاختار مفهوم "العقل الإسلامي" موضوعا له، ومما يذكره تبريرا لخيار عروبة العقل بديلا عن إسلاميته، ذلك الدور الذي يسنده للغة في تشكيل المعرفة الذي ننعتها بالعربية، وهو الدور الذي يعتد به بإيحاء من بعض النظريات اللسانية المعاصرة، ويصبح الآلية الفاصلة في تحديد مقولات المشروع ونتائجه، فضلا عن ذلك يعتبر الجابري أن خارطته النقدية التي من حقه أن يحددها بحرية تنحصر في النصوص العربية، وتبقي خارجها ما كتبه المستشرقون عن القضايا ذاتها.

هذا بالإضافة إلى ربطه لهذا الخيار بالطموح الشخصي للباحث وإمكانياته الخاصة، فالجابري ينأى بنفسه دور"المتكلم الجديد" و يعلن عن تواضع إمكانياته اللغوية التي لا تتيح له النقد خارج النصوص العربية تفكير وكتابة، وقد واجه مفكرنا اعتراضات من طرف النقاد حول هذا الخيار، الذي أعتبر من طرف بعضهم نوعا من التقية والتكتيك،الذي تفادى من خلاله أن يكون الدين مفعولا للنقد في عبارة " نقد العقل الإسلامي"، التي يمكن أن تثير حفيظة الإسلاميين، وبذلك يقتصد الجابري جهده في المجابهة الفكرية المباشرة مع هذه الفئة التي أصبحت تشكل تيارا مقلقا في عصره، وينصرف إلى النقد بأدوات إيبستيمولوجية تقيه شر السجال الإيديولوجي وتجنبه لعنة التكفير التي تكون قد طالت بعض أقرانه.

في سياق الدفاع عن خيار عروبة العقل يعلن مفكرنا اختلاف مشروعه عن زميله محمد أركون الذي وإن كان يتقاطع معه في بعض الآليات الإيبستيمولوجية،فإن ناقد العقل الإسلامي "مؤطرا في نقده تأطيرا لاهوتيا إذا جاز التعبير، بمعنى أن هاجس النقد اللاهوتي حاضر عنده بوعي" ولذلك يعتبر عبارة نقد العقل الإسلامي ملائمة لمشروعه.

إن التعرف على وجهة الجابري و عدته المنهجية وجهازه المفاهيمي في المشروع النقدي الذي باشره لا يحتاج إلى جهد عسير، اللهم إذا كان ذلك من باب نوع من تلك القراءات التي تقصي منطوق الخطاب

---

[1] ـ الجابري محمد عابد : التراث والحداثة، ص 59.

بشكل مطلق لصالح لا منطوقه، لأن الأمر يتعلق هنا بإصرار ابتدائي من الجابري على التميز عن ما يمكن أن يوحي بالتشابه بين مشروعه التأويلي وغيره من القراءات السابقة أو المعاصرة، فنجده قد عمد منذ البداية يسابق القارئ في طرح التساؤلات والاعتراضات أو إساءات الفهم التي يمكن أن تولدها خياراته المفهومية والمنهجية، هذا النقد الإستباقي أو اليقظة التي يبديها ناقد العقل العربي هي بكل تأكيد من إيحاءات المشاغل التربوية و التعليمية و الفكرية لمدرسٍ للفلسفة ، ولربما ذكرت بوجه خاص اهتماماته بالإبستومولوجيا التي ستلهمه المنهج والمفاهيم.

أما عن سهولة التعرف عن الإطار العام الذي يرسمه الجابري لمشروعه والأدوات التي يوظفها ، فذلك عائد إلى أننا نلاحظ بشكل واضح وفي أكثر من كتاب وفي الكتاب الواحد في أكثر من موضع تلك الخطوط العامة التي تؤطر هذا المشروع ، بدءا بالعنوان. فقد أصر على أن يكون نقد العقل بصفة العروبة دون غيرها، مستبعدا ما يكون قد ورد عند غيره أو يفترض أن يكون، كنقد العقل الإسلامي، و نقد الفكر العربي, أو نقد الثقافة العربية... وغيرها. و نجد هذا التأكيد من الجابري في مطلع كتابه تكوين العقل العربي.

العقل وليس الفكر

مدافعا عن خيار العقل مستبعدا البدائل الأخرى يذهب الجابري إلى التمييز بين الفكر كأداة والفكر كمحتوى. فهو كأداة يتمثل في تلك الفعالية المنتجة للأفكار والمعاني ،أما كمحتوى فهو تلك المعاني والأفكار المنتجة، هو إذا تمييز بين مستويين في الفكر، يقترن المستوى الأول بمعنى الفاعلية ويقترن المستوى الثاني بمعنى المفعولية، ولما كانت الفاعلية والمفعولية كمعنيين مرتبطين بالزمن فإننا عندما نكون بصدد الفكر كفعالية نفسية يصعب ، إن لم يستحل الفصل بين لحظات الزمن كديمومة نفسية ، فتلتبس الفاعلية بالمفعولية،ومعها التمييز بين الفكر كأداة أو باعتباره فاعلا والفكر كمحتوى أو باعتباره مفعولا. أشير إلى هذا الالتباس من أجل أن أبين أن الجابري وعلى إدراكه بالإشكال الذي يثير هذا التمييز أو الفصل بين اللحظتين ، أصر أن يحتفظ به لضرورة منهجية كما يعلن ، وهو ما ليس له تبرير سوى أن مفكرنا كان يتجه إلى موضوعه بمنهج جاهز في ذهنه سلفا الأمر الذي جعله يدافع عن خياراته المفهومية الملائمة لمنهجه الذهني الذي يمكن القول ـ بالتوافق مع لغة التحليل التي يوظفها الجابري ـ أنه كان يوجهه بطريقة لاشعورية .جاعلا إياه يتوهم أنه يمارس فعلا إبداعيا حرا.

وبعد أن تم له الفصل منهجيا على الأقل بين لحظتي الفكر. سيختار من اللحظة الأولى موضوعا تاركا اللحظة الثانية لتخصص آخر، غير تخصص " الأنظمة المعرفية " الذي ارتاده الجابري مستلهما

فوكو . هنا سيخلف الجابري خلف خياره لبسا سيأتي على توضيحه البحث حين يكون بصدد مناقشة إجرائية المناهج والمفاهيم المستعارة.

لا يخفي الجابري إفادته من الفيلسوف الفرنسي لالاند عندما كان بصدد تبرير عنونة مشروعه ، ونجده يحيل إلى مفهومي العقل المكون بتشديد الواو وكسرها والعقل المكون بتشديد الواو وفتحها كما وردا عند لالاند.

وهما مفهومان من بين عدة مفاهيم مرّحلة سيطوعها الجابري في اشتغاله على موضوعه ، في اللحظة الأولى " الفكر كأداة " أو العقل المكون " سيطلب البنية التحتية التي تؤسس وتؤطر فعل التفكير، الأمر الذي سيجعل الجابري يدخل في مهمة سيكولوجية وأركيولوجية تتولى الحفر في الطبقات العميقة والكشف عن البنية اللاشعورية أو العقل الباطن الثاوي خلف العقل العربي الذي أصبح في حكم المستقيل من التاريخ ، وهنا من الضروري جدا الإشارة إلى أن الجابري يعتقد أن العقل العربي لا يمكن أن يستعيد الفعل في التاريخ إلا من خلال فهم بنيته وتفكيكها وعقلتنها ، بل أن أغلب أعماله سارت في هذا الاتجاه ، الأمر الذي جعل مشروعه يماثل العمل الذي باشره ميشال فوكو حين كان بصدد الثقافة الغربية ، مع اختلافات طفيفة أملتها المحاذير القيمين، ومما له دلالته في هذا السياق الاستخدام المتكرر للجابري لمفهوم الإبستيمي الذي يأخذ عنده معنى النظام المعرفي حيث يعرف هذا الأخير لما يكون متعلقا بموضوعه الخاص كالتالي " هو جملة المبادئ و القواعد التي تقدمها الثقافة العربية الإسلامية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة وتفرضها عليهم " كنظام معرفي **" . أي** كجملة من المفاهيم و المبادئ والإجراءات التي تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية "[1].

بهذا التمييز يكون كافيا التبرير لدى الجابري حول توجه نقده للعقل وليس للفكر

العقل بوصفه عربيا

واجه مصطلح "العقل العربي " في عنوان المشروع النقدي الذي باشره الجابري انتقادات ومساءلات من طرف العديد من المفكرين منها ما بلغ حد اتهامه باستعمال التقية أو التستر في ممارسة النقد الديني خلف مصطلح نقد العقل العربي ، وهي تقية يتفادى بها تجاوز الطابوهات و اقتحام مناطق تفكير محرمة، وقد خص الجابري خياره هذا بدفاع شديد و بين مسوغاته الشخصية والموضوعية والمنهجية .

فهو ينفي أن يكون الخيار تكتيكيا تقويا، بل هو قناعة مبدئية وإستراتيجية منهجية تجد ما يبررها أولا في حصر موضوع الدراسة في النصوص العربية فقط، ولما كان الجابري كما يعلن يجهل الفارسية

---

[1] الجابري : تكوين العقل العربي ، ص 73.

ولغات أخرى بها كتب نصيب غير يسير من نصوص الفكر الإسلامي ،فإنها أبقاها خارج اهتمامه ، وبالتالي يكون هذا الخيار متعلقا بالإمكانات الذاتية .

بمبرر آخر هو بمثابة الاقتضاء المنهجي يعتبر أن الأمر يتعلق عنده برغبة منه في الإرتقاع بمستوى التحليل عن الطابع الديني و تبني التحليل العلمي الإبستيمولوجي لأن ذلك فقط من شأنه أن يبرز كيف فكر العقل العربي مقابل عقول أخرى نافسته في التاريخ كالعقل الأوروبي والعقل الإغريقي، وهي العقول الثلاث التي يسند لها الجابري صفة التفكير والتنظير العقلاني والعلمي ، ولو اختار العقل الإسلامي لكان ذلك مدعاة لمقارنته بالعقل المسيحي أو العقل اليهودي...، ولما كان الجابري ممتنعا عن ممارسة النقد الديني الذي " يرى أن العالم العربي في وضعيته الراهنة لا يتحمل ما يمكن أن نعبر عنه بالنقد اللاهوتي "[1]. ، فإنه من الضروري عندئذ أن يختار منحى إيبستيمولوجيا ، لأن الإيبستيمولوجيا هي كفيلة في نظره بفحص آليات وأسس إنتاج المعرفة بعيدا عن إيحاءات الفكر الديني ، بالتبني أو بالاعتراض، ويعبر عن هذا الخيار حين يقول " إننا اخترنا القيام بالنقد الإبستيمولوجي ، نقد آليات المعرفة وأسسها ، وليس بالنقد اللاهوتي الذي يتعرض لقضايا الدين ، وإننا بسبب ذلك نفضل العقل العربي على العقل الإسلامي "[2].

إلا أن أهم مبررات أولوية " العربي" مقابل الإسلامي عند الجابري تتمثل أساسا في تلك السلطة المرجعية التي تمتلكها اللغة على الفكر ، لا سيما عندما يتعلق الأمر باللغة العربية ذات الخصوصيات اللفظية والمعنوية التي كانت مدار عملية إنتاج المعني، تأويلا أو إعادة تأويل ، ويقول بهذا الصدد " لقد اخترت أن يكون عملي منسوبا إلى اللغة العربية كأداة معرفة وحاملة تصور للعالم وليس للعقيدة"[3]، كما نجده يعرّف العقل العربي " بأنه ذلك العقل الذي تكون داخل الثقافة العربية ، فهو عقل ينتمي إلى هذه الثقافة ويفكر بلغتها في الإشكاليات المطروحة داخلها" [4]، يجدر بالذكر هنا تلك العناية التي يوليها الجابري للإشكاليات الفلسفية والمنطقية التي تطرحها اللغة العربية في إنتاج المعني . ليس في الحقل اللغوي فقط . بل خارجه أيضا ، كالحقل الفقهي والفلسفي والكلامي وغيرها ، فتحت مسمى إشكالية العلاقة بين اللفظ والمعنى نجد الجابري يعقد فصولا مطولة.

---

[1] ـ الجابري: التراث والحداثة، ص 131.
[2] ـ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[3] ـ المرجع نفسه، ص 361.
[4] ـ المرجع نفسه، ص 133.

الثقافة العالمة دون غيرها

التحسس من المفاهيم عند الجابري واضح أيضا حين نكون أمام مصطلح الثقافة العربية باعتباره بديلا مفترضا للعقل العربي الذي يعتمده مفكرنا ، وهو دليل آخر على أن الجابري كان يختار مفاهيمه بدقة . فمصطلح الثقافة يبدو أشمل من مصطلح العقل، حيث داخل مفهوم الثقافة يمكن أن تلتئم جملة المنتجات الروحية والمادية ، المكتوبة والشفوية ، العقلانية وغير العقلانية التي أنتجها الإنسان العربي ضمن محيطه الجغرافي والاجتماعي و في سياق تاريخي محدد، بينما مفهوم العقل كما يوظفه الجابري هو وإن كان مشمولا في مفهوم الثقافة فإنه لا يمثل إلا الجزء العالم منها فقط ، فالثقافة العالمة هي في نظر الجابري تلك النصوص التي تدعي إنتاج المعرفة ، من ثمة يعلن الجابري عن نفسه إبستيمولوجيا وليس أنتروبولوجيا، وهنا نلمس الإختلاف البيّن بينه وبين محمد أركون.

الإبستمولوجيا بديلا عن الإيديولوجيا

لقد حدد الجابري الإبيستيمولوجيا كخيار إستراتيجي ليس بديلا عن النقد اللاهوتي فقط بل كخروج عن النقد الإيديولوجي ، حيث يعلن في دراسته التحليلية النقدية للخطاب المعاصر التي اعتبرها تمهيدا لمشروع نقد العقل العربي " أنه حدد منذ اللحظة الأولى طبيعة النقد الذي ينوي القيام به ، إنه النقد الإبيستيمولوجي لا الإيديولوجي "[1]، في الدراسة الآنفة الذكر يكون الجابري قد تعرض بالتحليل والنقد للخطاب النهضوي والسياسي والقومي والفلسفي العربي المعاصر ، وكشف عن ملابساته الإيديولوجية التي تتأطر بالإشكالية الواحدة كما يصّر مفكرنا حين يكون بصدد الحديث عن الفكر في حقبة أو عصر معين، ليسمح لنفسه بإزالة الأقواس التي أسند لها وظيفة إجرائية منهجية حين فصل في الفكر العربي الحديث والمعاصر بين "نهضوي"و "قومي "و "سياسي "و "فلسفي " ، لينظر إلى هذا الفكر "ككل" خاضع لإشكالية عامة ،تؤطر مواقفه وتربط بينها ربطا بنيويا ، وقد عنى بها إشكالية الأصالة والمعاصرة.

من خلال هذه الدراسة أخذت معالم المنهج الإبستبمولوجي تتضح عند الجابري ، فهو عندما يعلن رفضه للنقد الإيديولوجي ، يكشف أن الإيديولوجيا هي التي كانت وراء الفشل الذر يع للخطاب العربي المعاصر على اختلاف أصنافه.

الموضوعية والمعقولية كمطلبين أساسيين:

---

[1] ـ الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص 10.

يلفت قارئ الجابري ، لاسيما لأبحاثه المندرجة في مشروعه "نقد العقل العربي" ، ذلك الإلحاح والإصرار المبدئي على ضبط المنهج وتحديد آليات الاشتغال، الأمر الذي يوحي أن مفكرنا كان يدرك أم مسألة النقد هي أساسا مسألة منهج، فهو إن لم يكن أول من افتتح الفعل النقدي في الفكر العربي ، فإنه حاول أن يكون أكثر إصرارا من غيره في ضبط المنهج، وهو الذي نجده في مواضع كثيرة من أبحاثه معلنا ومدافعا عن خياراته المنهجية والمفهومية ، بعد أن يكون قد كشف عن قصور مناهج سابقيه في الوفاء بالغرض.

شيء من هذا التحسس أو التوجس من المنهج يمكن أن يرجع إلى وقوعه تحت سحر **الإبيستيمولوجيا:** كدرس في النقد المنهجي، فهو حين يطرح سؤال المنهج في التعامل مع الظاهرة التراثية يبادر إلى وضع قارئه أمام ما يعتبره مسلمة إيبستيمولوجية ،هي تلك التي مفادها أن"طبيعة المنهج تتحدد بطبيعة الموضوع " ، وهي المسلة التي أفرزها الوضع المتأزم الذي آلت إليه العلوم المعاصرة ،لاسيما البيولوجيا والعلوم الإنسانية.

عندئذ يكون مطلوبا من الجابري أن يحدد طبيعة موضوعه ،أو بالأحرى رؤيته له ، وهنا يمكن أن تطرح إشكالية من الضروري إغفالها إلى حين - وهي تلك المتعلقة بما إذا كان الخيار المنهجي (الإبستيمولوجيا الذي اعتمده الجابري هو الذي سيحدد رؤيته لموضوعه أم أن الخيار المنهجي هو خيار بريء يبقى في حدود الإجرائية التي يتبناها؟.

أما حين نتابعه وهو يحدد طبيعة موضوعه ، فنجده يجهد نفسه كثيرا وبما يفوق ما تتطلبه الدقة العلمية ، من أجل أن يخرج تصورا للتراث وعلى المقاس الذي يجعله ملائما للمسطرة الإيبستيمولوجية التي سيتخذ من المبضع والمجهر في مخبره النقدي.

بدءا بالمفهوم الموضوع "التراث" الذي صار يشكل مادة دسمة للفكر العربي المعاصر, فبعد أن يحيلنا على الدلالة اللغوية لمشتقات المادة الأصلية "و. ر. ث" ، وهي الدلالة التي لم تخرج عن معنى "ما يخلفه السابقون للاحقون" سواء كان هذا المخلف مالا أو حسبا ، الأمر الذي جعله يستنتج أن لفظة التراث النادر استعمالها في لغة الأولين من أدباء ومتكلمين وفلاسفة ، لم تكن تحيل في أي من مشتقاتها إلى المعنى الذي يعطى لها اليوم " المخلفات الفكرية والثقافية " ، وبعد تأكيد اقتصار استعمال مشتقات هذه المادة لدى القدماء للدلالة على المال والحسب، يلقي نظرة على الدلالة التي تأخذها مقابلات لفظة التراث في اللغات الحية، ويعتبرها هي الأخرى أضيق من الدلالة المترامية التي تعطى لها في صيغتها العربية، الأمر الذي يعني حسبه أن هذا المفهوم لا يجد إطاره المرجعي لا في الخطاب العربي القديم،

ولا في اللغات الأجنبية المعاصرة، بل في الفكر العربي المعاصر، الذي سيجعله وجهة اهتماماته النقدية في التعاطي مع موضوعه الأثير.

الدلالة المعاصرة لمفهوم التراث لم تكن لتتخارج مع الدلالة التي أخذتها لفظة الإرث أو الورث أو الميراث، وعنوان التقائهما هو الماضي، فإن كان هذه الأخيرة تأخذ معنى التركة التي يتركها المتوفى لورثته، فإن التراث سيحتفظ بهذا المعنى مع التوسيع في دائرته، فلا يبقى مقتصرا على المخلف للعائلة أو الأسرة الضيقة، بل يصبح دالا على ما يخلف لأمة أو مجتمع بأكمله عندئذ يكون التراث بالمعنى الذي يوظفه الخطاب العربي المعاصر هو" ليس بقايا ثقافة الماضي ،بل هو تمام هذه الثقافة وكليتها ، إنها العقيدة والشريعة واللغة والأدب والعقل والذهنية والحنين والتطلعات".

وبعبارة مركزة، تتأسس على مضمونها نظرة ومنهج الجابري للظاهرة التراثية، يعرف التراث على أنه " هو المعرفي والإيديولوجي ، وأساسهما العقلي وبطانتهما الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية"[1].

النزوع الإجرائي في خطاب الجابري

لقد وجد الجابري نفسه وهو إزاء مادته "التراث العربي الإسلامي " وسط عدة مفهومية أدواتية هائلة وفرتها الإيبستمولوجيا ، والباشلارية على وجه التحديد ، ولما كان يلتفت إلى إسرافه في توظيف هذا العتاد الأدواتي نجده ينبهنا إلى الطابع الإجرائي لهذا التوظيف ، الأمر الذي أوقعه في ما يمكن نعته "النزوع الإجرائي" بخلاف النزعة الإجرائية التي بدا للجابري أنه بتبنيها تكتسب المفاهيم المبيئة المشروعية الضرورية ، فالنزعة الإجرائية كما ظهرت عند فلاسفة العلم يمكن تلمس تبريراتها في خصوصية الموضوع في العلوم الطبيعية والوضع الإيبستيمولوجي الذي آل إليه هذا الموضوع في أواخر القرن الماضي ، " وهذا النزوع بما هو سلوك قسري ولاشعوري بدلالة ما به أراد الجابري دفع شبهة " توظيف الموضة" حين التفت إلى الإغراء والسحر الذي مارسته الإيبستيمولوجيا على بحثه، ولا غرابة أن يلجأ إلى التبرير فيقول أن الأمر عائد فقط إلى الرغبة في "الاستفادة من هذه المفاهيم إلى أقصى حد " ويتجنب "إغراءات المفاهيم الجاهزة "

المادة التي تمثل بين يدي الجابري هي مادة مختلفة عن المادة التي مثلت بين يدي باشلار وفوكو وبياجي ودوبروي وألتوسير وغيرهم مع ذلك نجد مفاهيمهم حاضرة بشكل لافت، وهو ما يدعو إلى طرح المضاعفات السلبية لهذا التوظيف ، خاصة عندما يتعلق الأمر بخلاف واضح في المرجعيتين ،

---

[1] ـ الجابري: التراث والحداثة، ص 24.

الغربية والعربية الإسلامية، هنا يحدث ما يطلق عليه "التبيئة" ، التي هي مفهوم أكثر ارتباطا بالمجال الحيوي،من حيث هي عبارة عن عملية تحويل لكائن ما من وسطه الأصلي إلى وسط آخر، وينجم عن هذا التحويل تحول على مستوى معين في الوظائف الحيوية، أما عندما يكون الأمر متعلقا بالمجال الفكري ، فتستحيل المفاهيم كائنات ترتحل ، تهاجر وتستقر في موطن غير مسقط رأسها، لذا يقول إدغار موران: "إن المفاهيم تسافر ومن الأفضل أن تسافر مع علمها أنها تسافر، من الأفضل ألا تسافر بشكل سري، من الأفضل أن تسافر دون أن يكشفها حراس الحدود"[1].

عملية "تحويل المفاهيم" لدى الجابري تظهر من خلال خطابه الحافل بمصطلحات من مثل القطيعة الإبستيمولوجية والعائق الإيبستيمولوجي ، الإيبستيميه و الخطاب ، والسلطة ، اللاشعور المعرفي، والعقل المكوّن والمكوّن ، وغيرها ، وهي مصطلحات من مرجعيات فلسفية مختلفة لا يجد مانعا من إدراجها كأدوات منهجية تحليلية لدراسة "مادته".

[1] - إدغار موران: الفكر والمستقبل – مدخل إلى الفكر المركب، تر: أحمد القصوار ومنير الحجوجي، دار توبقال للنشر، ط1، 2004، ص 116.

المبحث الثـــــالث

المعرفة العربية والتصنيف الثلاثي

لقد قاد التنقيب في التراث العربي الإسلامي الجابري إلى الكشف عن ثلاث أنظمة معرفية، وفي ما يلي نعرض لأهم مميزات كل نظام على حدى وفقا للقراءة التي يقدمها الجابري مع إيراد بعض الملاحظات عند الاقتضاء.

النظام المعرفي البياني:

لقد خص الجابري ه ذا النظام أكثر من غيره بتحليل واسع وبحجم يفوق الحجم الذي أعطاه للنظامين الآخرين مجتمعين ، ولعل لذلك دلالات يمكن تلمسها من خلال الفقرات الموالية، يتساءل الجابري بدءا عن معنى البيان لدى أهله (البيانين)، ثم يجد نفسه يجيب عن السؤال من هم البيانيون؟ هؤلاء هم حسب الجابري "جميع المفكرين الذين أنتجتهم الحضارة العربية الإسلامية،والذين كانوا- أو ما يزالون - يصدرون في رؤاهم و طريقة تفكيرهم عن الحقل المعرفي الذي كرسته العلوم العربية الاستدلالية الخالصة"[1]، وتندرج تحت هذا الوصف " علوم، النحو، الفقه ، البلاغة ، و الكلام "، إنهم بالتفصيل الذي يقدمه الجابري "علماء البيان من لغويين ونحاة وبلاغيين وعلماء أصول الفقه،وعلماء الكلام ،سواء كانوا أشاعرة أو معتزلة أو حنابلة أو من الظاهرية،أو من السلفيين ،قدماء ومحدثين،إن هؤلاء جميعا ينتمون إلى حقل معرفي واحد هو النظام المعرفي البياني "[2].

بعد هذا التحديد يذهب الجابري إلى الدلالة المعجمية للفظة "بيان" ،فيرصد دلالاتها المختلفة، أين يقف على خمس مستويات (معاني)لهذه المادة ، تمثلت في الوصل، والفصل،والظهور والإفهام ،والقدرة على البيان، ثم يستثمر هذه المستويات الدلالية للبيان في التمييز داخل هذا النظام بين "الرؤية"و"المنهج"، فإذا كان البيان يحمل معنى "الفصل" و"الإظهار" في مستوى دلالي معين فإن الجابري يجعل في هذا المستوى البيان منهجا، بينما حين ينتقل إلى الدلالة على "الانفصال" والظهور فالبيان عندئذ يصير" رؤية"، ويعبر عن هذا في ما مفاده أن " البيان كمنهج يفيد الفصل والإظهار ،والبيان كرؤية يفيد الانفصال والظهور "[3].

ونشير هنا إلى ملاحظة أساسية هي تأكيد الجابري على ربط معنى البيان بالمجال التداولي اللغوي العربي،" أي الحقل المعرفي الخاص الذي ظلت اللغة العربية الفصحى تحمله معها عبر العصور على الأقل داخل تلك المعاجم، أعني داخل الفكر الذي تتخذه تلك المعاجم إطارا مرجعيا لها" [4]،ويخضع في ذلك إلى المسلمة التي تقرها إحدى النظريات اللسانية ، والتي ينقلها عن آدم شاف Adam schaffفي ما

---

[1] ـ محمد عابد الجابري : بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء 1991، ص 13
[2] ـ المرجع نفسه ، الصفحة نفسها
[3] ـ المرجع نفسه، ص20
[4] ـ المرجع نفسه ، ص15

نصه " إن منظومة لغوية ما ... تؤثر في طريقة رؤية أهلها للعالم ، وفي كيفية مفصلتهم له،وبالتالي طريقة تفكيرهم " [1].

بواسطة هذه الفكرة ينتقل إلى الدلالة الاصطلاحية للفظة البيان، ويحددها من خلال فصله داخل الحقل البياني العربي بين منحيين أساسيين:

المنحى الأول هو ذلك الذي عني بشروط إنتاج الخطاب ويمثل عليه بالجاحظ، فيما يعنى المنحى الثاني بقوانين تفسير الخطاب ويمثل عليه بالشافعي الذي يعتبره بناءا على ذلك المشرع الأكبر للعقل العربي ، ويقوده التحليل إلى أن الاصطلاح كان مستقرا لدى المنحيين على معنى "الانفصال"،حيث سيجتهد الجابري كثيرا في ربط هذا المعني ليس بالبيئة الثقافية فحسب ، بل بالجغرافيا كذلك؟،أي أن علماء البيان اعتمدوا في نظرته إلى النص على معنى الانفصال،فالنص سواء بصفته "منتجا "أو "مفسرا" هو عبارة عن "نظام خطاب"، يتألف من عبارات وألفاظ الأمر الذي جعل الألفاظ تحظى بعناية بالغة على حساب المعاني، وهو ما فصل فيه الجابري حين كان بصدد إشكالية اللفظ والمعنى.

و بعد تطرقه إلى هذه الإشكالية في مختلف "العلوم العربية الاستدلالية الخالصة"يصل إلى مجموعة من النتائج أهمها:

إن **النحاة** العرب باهتمامهم باللفظ على حساب المعنى جعلوا النحو "منطق العربية"، ويعود بنا هنا إلى طريقة الفراهيدي في جمع اللغة في البوادي العربية، واعتماده لطريقة الممكنات الذهنية التي تعرض على اختبار الإهمال والاستعمال، فتم عندئذ الربط بشكل عضوي بين ما هو ممكن لغويا وما هو ممكن ذهنيا ،الأمر الذي جعل القواعد النحوية قواعد فكرية بامتياز.

أما في **الحقل الفقهي** فلم يكن الأمر مختلفا،و ساد الاهتمام باللفظ ، ولم يكن المعنى سوى حصيلة للأداء اللغوي ، فبدل الاعتبار لمقاصد الشريعة راح الفقهاء يهتمون بمقاصد اللغة، وليس أدل ذلك من الاهتمام الذي أولته المصنفات الفقهية للمباحث اللغوية ، " بحيث نجد "أبواب الخطاب أو "المبادئ اللغوية " حسب تعبير القدماء أو "القواعد اللغوية " حسب تعبير بعض المعاصرين ، تشغل عادة ما لا يقل عن ثلث حجم الكتاب في الفقه"[2]، حيث هي مداخل ضرورية لها، في هذا السياق يورد الشاطبي في "موافقاته" أن الفقيه "الجرمي "اعترف "أنه منذ ثلاثين سنة يفتي الناس من "كتاب" سيبويه،(= في مسائل الفقه)،ويضيف الشاطبي: وكتاب سيبويه يتعلم منه النظر والتفتيش ، والمراد من ذلك أن سيبويه

---

[1] ـ المرجع السابق، الصفحة نفسها
[2] ـ المرجع نفسه ، ص 45.

وإن تكلم في النحو فقد نبّه في كلامه على مقاصد العرب وأنحاء تصرفها في ألفاظها ومعانيها،حتى انه احتوى على علم المعاني والبيان ووجوه تصرفات الألفاظ في المعاني"[1].

في **الحقل الكلامي** أيضا لم يكن "أصحاب المقالات" في تعاطيهم مع المشكلات العقدية خارج الإطار النظري العام القائم على توجيه اللغة للفكر، فحول مشكلة القرآن بين الحدوث والقدم ، توصل بعض المتكلمين إلى حل تلفيقي مفاده أن القرآن قديم بمعانيه ،حديث بألفاظه، وفي هذا الحل ورث العقل العربي علة أخرى، حيث بالقول بقدم القرآن تكون المعاني القرآنية مرتبطة باللغة السائدة في عصر نزوله، وبعده يصبح ضروريا على أي تأويل العودة إلى تلك المواضعة اللغوية التاريخية التي يحدده العصر المرجعي للغة العرب، لذلك كانت النتيجة أن التأويل "كفعالية اجتهادية "لم يكن ليتم إلا عبر وساطة اللغة.

في **الحقل البلاغي** وجد البلاغيين أنفسهم محل تجاذب بين علماء الكلام والفقهاء، فهم مقيدون من جهة بآراء الفقهاء التي كرست السلطة اللغوية،وحينذاك يجعلون البلاغة في خدمة الفقه،من جهة أخرى هم مقيدون بالآراء الكلامية التي كرست هي الأخرى المواضعة اللغوية ، فكانت اللغة عندهم ذات سلطة مرجعية تعلو فوق أي سلطة.

وبعد هذه الإحاطة "**بإشكالية اللفظ والمعنى**" يذهب الجابري إلى تقرير نتيجة في غاية الأهمية هي أن "الفعل المعرفي البياني "كان فعلا قياسيا بامتياز، وأنه مهما تعددت الأسماء التي نطلقها على الفعاليات الذهنية التي يمارسها هذا العقل، كالاستدلال والنظر والاعتبار وغيرها، وأبرز الإشكاليات التي أثيرت حول فعل القياس هي "إشكالية التعليل"، المعنية بإيجاد العلة المشتركة التي تسوغ إلحاق الفرع بالأصل، إذ أن إثبات وجود هذه العلة لا يعتمد سوى التخمين والظن، ثم يصير بعد ذلك يقينا يجري مجرى القاعدة، وفي هذا الشأن يقول الجابري أن "التفكير القياسي البياني من بدياته إلى نهايته يدور حول العلة، كما أن الممارسة القياسية إنما يبررها اعتقاد القائس بوجود نفس "العلة" في الأصل والفرع ، في الشاهد والغائب"[2].

ما يمكن الخروج به من خلال هذا العرض أن الجابري ربط النظام المعرفي البياني بالبيئة الثقافية والجغرافية العربية، ويستند في ذلك إلى الدلالة"الحسية" للفظة العقل في اللغة العربية، أو العودة ب "الانفصالية" التي طغت على البيانيين العرب على البيئة الصحراوية ، وتفرق وشتات الإنسان والقبائل

---

[1] ـ المرجع السابق، الصفحة نفسها.
[2] ـ المرجع نفسه، ص158

الصحراوية، بل إلى حبات الرمل وقطرات الغيث في الصحاري ؟؟، ذلك ما يقرره حين يقول "وبالجملة فالعلاقات في مجتمع رعوي هي علاقات انفصال،أما الاتصال فهو من خصائص مجتمع المدينة، ومن مميزات البيئة البحرية، إن الاتصال هو من خصائص أمواج البحر ، وليس من خصائص قطرات الغيث في الصحراء"[1]، وهذا النوع من التحليل يعتبر سقوطا في النزعة الحسية المادية.

صورة أخرى لهذا الربط بين العقل العربي والجغرافيا نجدها مرتبطة بآلية أخرى حكمت النظام المعرفي البياني ، وهي التي يسميها الجابري "مبدأ التجويز"، الذي هو في نظر مفكرنا من صنيع جو الرتابة التي تميز البيئة الصحراوية، وكذا الخوارق التي تحدث فيها ، من مثل السقوط المفاجئ للمطر و هبوب الرياح، هذا الحوادث التي تمثل بصورة ما "الخروج عن العادة "جعلت عقل العربي يتعود على "التجويز"، ويقصد به إقامة نوع من المقاربة بين المتشابهات من الظواهر والألفاظ ، مما يعني أن التجويز كمبدأ معرفي إنما أصله التشبيه، والتشبيه هو جوهره قياس تقريبي، هكذا تم تحليل النظام المعرفي البياني من أجل تفكيكه، فكيف رصد النظام المعرفي العرفاني؟.

النظام المعرفي العرفاني:

يضعنا الجابري أمام معنى لفظة "العرفان"، المشتقة من "عرف" وتعني المعرفة من مصدر واحد،أما في اللغات الأجنبية فيطلق على العرفان (gnose) الغنوص[2]،ويعود أصل هذه الكلمة إلى اللغة الإغريقية ، وتعني المعرفة باعتبارها أحد المباحث الأساسية للفلسفة ، أي (الغنوصولوجيا)، ويستخدم العرفان عند المتصوفة المسلمين للتعبير عن نوع راقي من المعرفة التي تحصل في القلب عن طريق الإلهام أو الكشف أو الحدس، أو هو معرفة ينفرد بها الخاصة من أهل الكشف عن سائر المؤمنين البسطاء.

أصل هذا النظام المعرفي ليس عربيا حسب الجابري، إنما انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية عبر الثقافات التي سادت قبل الإسلام في منطقة الشرق الأدنى، وأن كل الأفكار التي جاء بها العرفانيون الإسلاميون هي ذات أصل هرمسي ، وهذه الأخيرة عبارة عن مزيج من الأفكار الفلسفية والدينية والأسطورية، وقد صنف مفكرنا العرفان "الإسلامي" ثلاثة أصناف: أصحاب الأحوال والشطح الذين يغلب عليهم طابع المعاناة، و أصحاب التصوف العقلي الذين يسيطر عليهم الطابع الفلسفي الاستدلالي، وثالثا أصحاب السرد الأسطوري وتمثله الإسماعيلية والباطنية.

---

1 - المرجع السابق، ص242

2 - المرجع نفسه، ص 253

ويعتقد الجابري أن التيارات العرفانية الإسلامية عملت على توظيف النصوص الدينية من قرآن وأحاديث ومأثورات لخدمة اتجاهاتهم المذهبية والسياسية، وكما فعل مع النظام البياني، يلجأ الجابري إلى آلية التحليل عن طريق الأزواج الإبستيمولوجية، فيميز في النظام العرفاني بين زوجين : الزوج الأول هو (الظاهر/الباطن) ويقابل في النظام البياني الزوج (اللفظ/المعنى) ، أما الزوج الثاني فطرفاه (النبوة/الولاية) ويقابله في النظام البياني الزوج(الأصل/الفرع)، واضح أن هذه المقابلات التي يقيمها الجابري هي تعبير عن نزعة رياضية تجعل من الفكر الممتد بمثابة فضاء هندسي،لإقامة التناظرات والمحاور.

بالنسبة للزوج الظاهر/الباطن فهو يؤطر فعل التأويل ، من خلال الاعتقاد أن الحقيقة كامنة وراء ظاهر النصوص ، وبما أن الدين محدد بنص أساسي هو القرآن ، وقد جاء بلسان عربي ، ولما كانت الشريعة عبارة معاملات وعادات يرتبط فيه الديني بالاجتماعي والسياسي ، فإن العرفانيين يوظفون اللغة من خلال الكشف في بواطن النصوص عما يخدم مذاهبهم السياسية ، والمثال الذي يضربه في هذا المقام هو العرفان الشيعي الذي لم يكن سوى عرفانا هرمسيا اتخذ لونا سياسيا ، ونفس الشيء بالنسبة للعرفان الصوفي الذي كان مزيجا من الهرمسيات "المسيسة"، هذا الربط الذي يصرّ عليه الجابري، جعل من التأويل العرفاني للنصوص نوعا من التضمين والتلوين ، بخلاف ما يدعونه من كشف وإلهام، وتحت طائلة تعميم الجابري ، تكون كل فكرة عرفانية هرمسية، " ما من فكرة عرفانية يدعي العرفانيون الإسلاميون أنهم حصلوا عليها بالمجاهدات والرياضات أو بواسطة قراءة القرآن ، إلا ونجد لها أصلا مباشر أو غير مباشر في الموروث العرفاني السابق على الإسلام "[1].

وفي سياق حكم تقييمي أخر يرمي الجابري التراث العرفاني الإسلامي خارج دائرة "المعقول"، ويعتبره محتقرا للعقل والحواس ، إن العرفان حسبه هو تعبير عن استقالة العقل في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية،إذ لا يرى أية معقولية في المعرفة التي تحصل في القلب من دون وسائط أو مقدمات أو دلائل حسية ، ويعتبر الجابري أن " الكشف العرفاني ليس شيئا فوق العقل كما يدعي العرفانيون، بل هو أدنى درجات الفعالية العقلية... هو فعل العادة الذهنية غير المراقبة ، فعل الخيال الذي تغذيه، لا المعطيات الموضوعية الحسية ، ولا المعطيات العقلية الرياضية ، بل معطيات شعور حالم غير قادر على مواجهة الواقع"[2]، ثم يحدثنا بعد ذلك عن الأسطورية والسحرية والغرائبية التي تسكن الخطاب العرفاني ، بحيث

---

[1] ـ المرجع السابق, ص372.
[2] ـ المرجع نفسه، ص 378.

جاءت النصوص العرفانية حافلة الخوارق والتصورات والتفسيرات والتأويلات الغريبة، التي لا يتقبلها العقل، هي إذن تتحرّر من الزمان والمكان وتعطّل قوانين الطبيعة ، تغتال العقل.

غير أن محاكمة خطاب ما من "خارجه" وبعقلانية مرجعية دوغمائية لا يمكن أن ينتج إلا مثل هذه الأحكام ، هذا ما يرفعه نقاد الجابري من الذين أشفقوا على "العرفان" وهو يتلقى منه الأحكام السالفة ، فبالرغم من وجود الجابري على القرب من الفلسفة المعاصرة التي أعلنت نهاية "العقلانية الأحادية" فإنه كان يصدر الكثير من أحكامه مستلهما "الديكارتية" ، التي لم تعد سوى عقلانية عصر مضى.

النظام المعرفي البر هاني :

يمكن أن نتساءل ونحن في هذه المرحلة من عرض النظم المعرفية المشكلة لبنية العقل العربي، عما إذا كان لهذا الترتيب دلالة ما ؟ وهو سؤال طرحه الجابري وأجاب عنه "بتتبعه للتكوين التاريخي"،مما يعني أن البرهان يأتي تاريخيا بعد البيان والعرفان.

البرهان كنظام معرفي يقوم على الاستدلال العقلي ، يؤرخ له عادة من اللحظة الإغريقية ، أين بدا التفكير الفلسفي والعلمي ، في لغة العرب يعني البرهان "الحجة الفاصلة البينة"، أما مرادفه في اللغات الأجنبية فيعني الإشارة والوصف والبيان والإظهار، عند المناطقة يعني "العمليات الذهنية التي تقرر صدق قضية ما بواسطة الاستنتاج، أي بربطها ربطا ضروريا بقضايا أخرى بديهية، أو سبقت البرهنة عل صحتها" [1] ، والمعنى العام للكلمة كما ينقله الجابري عن فولكيه هو"كل عملية ذهنية تقرر صدق قضية ما "،أما عندما يوظف البرهان كنظام معرفي فإنه يعني به نمطا من التفكير وإنتاج المعرفة يرتكز أساسا على منتجات الفكر الأرسطي ، هذه الأخيرة التي كان دخولها إلى الفكر العربي الإسلامي متأخرا مقارنة بالأفلاطونية المحدثة والفيثاغورثية الجديدة والهرمسية، ومرد ذلك في الغالب الحاجات العملية، ويعتبر الجابري ما قام به المأمون في الظروف والملابسات الإيديولوجية" حركة إحياء وتنوير قوامها الرجوع إلى الأصول ، إلى العقل الكوني، وبالذات إلى أرسطو وفلسفته وعلومه ومنطقه" [2].

يختلف البرهان كفعل معرفي عن البيان والعرفان ، من حيث آلية إنتاج المعرفة، فهي تعتمد في البيان على ثلاثي النص والإجماع و الاجتهاد ، وتعتمد في العرفان الكشف والإلهام، بينما يعتمد البرهان على قوى الإنسان العقلية والحسية في إدراك العالم وبناء رؤية متماسكة، في سبيل إضفاء النظام على فوضى الظواهر الطبيعية "إن هدف البرهان هو طلب اليقين عن طريق التجربة الحسية والمحاكمة

---

[1] ـ المرجع السابق، ص383

[2] ـ محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص 236

العقلية ، وكان طبيعيا أن يدخل هذا النهج في إنتاج المعرفة في صراع واحتكاك مع النظامين المعرفيين السابقين،وبكيفية خاصة مع البيان.

ولما وفرت"الدولة العباسية" الظروف المواتية لنشر المنطق ثم الفلسفة الأرسطية ، فقد تبلورت مدرسة منطقية تعتمد الخطاب المنطقي وتتجه إلى تعميمه برعاية من "الخليفة"، وقاد ها الأمر إلى الدخول في خلافات مع أهل البيان من بلاغيين وأصوليين،ويمثل الجابري على هذا الصراع بالمناظرة الشهيرة التي جرت في حضرة أحد الخلفاء العباسيين بين رئيس مناطقة بغداد أبي بشر متى ،وأبي سعيد السيرافي اللغوي والفقيه والمتكلم المعروف،وكان موضوعها حول "المنطق "وما إذا ضروريا لبلوغ "الحق"، أم أن للغة العربية منطقها الخاص الذي يغنيها عن منطق أرسطو، وأمام إصرار "متى" على ضرورة المنطق لكل عقل ،كان السيرافي يتشبث بكفاية النحو"كمنطق للغة العرب.

من حيث ظروف النشأة كان ميلاد النظام البرهاني مختلفا عن سابقيه، بحكم أن هذا النظام إنطلق من دون رصيد معرفي أو ثقافي سابق، على العكس من البيان الذي وجد في اللغة العربية قاعدة معرفية مرجعية ، أو حتى العرفان الذي فضلا عن استثماره للغة في التأويل ،كان يستثمر الرواسب الثقافية الهرمسية بشكل صريح أو ضمني، وهو ما اقتضى الدخول في علاقة وحوار مع البيان من أجل التغلغل في الثقافة العربية الإسلامية من خلال الانخراط في مختلف إشكالاتها، وقد تطلّب ذلك جهودا مضنية باشرها الكندي كأول فيلسوف في الإسلام ، وقبل الخوض في ما قام به الكندي ينبغي أن نساير الفصل الإيبستيمولوجي الذي أقامه الجابري في النظام البرهاني بين اللحظة المشرقية ونظيرتها المغربية.

البرهان المشرقي:

أو الفلسفة المشرقية و دشنها **الكندي** ، الذي انخرط إلى جانب الدولة في الصراع الذي كانت تخوضه ضد خصومها من مانوية وباطنية وشيعة، ولا غرابة أن يصوره الجابري "مناضلا" في صفوف دولة العقل ضد "دعاة العقل المستقيل"،وقد قام الكندي بدور "تنصيب "العقل الكوني" في الثقافة العربية الإسلامية... مع استعادة نظرية أرسطو في العقل مع الابتعاد بها عن التأويلات الأفلاطونية المحدثة"[1]،و"كما عمل الكندي على نصرة المعقول الديني العربي ضدا على الغنوص المانوي والعرفان الشيعي والتأويل الباطني ،عمل في نفس الوقت على الدفاع عن المعقول العقلي أعني الفلسفة وعلومها"[2] مع ذلك يصف الجابري برهانية الكندي بالضعف بسبب غلبة الإيديولوجي على المعرفي ، وكذا بسبب

---

[1] ـ المرجع السابق، ص 237
[2] ـ المرجع نفسه، ص 239

"ضعف بضاعته المنطقية" ، حيث لم تكن إلى ذلك العهد ترجمة مؤلفات أرسطو قد اكتملت ، فضلا عن عدم كفاية منطق أرسطو بنفسه عن الفلسفة ، إذ لم يكن المنطق سوى جزءا مما يقتضيه البرهان الساعي إلى تثبيت نفسه في الثقافة العربية الإسلامية كنظام معرفي ، مما جعل الخطوة التأسيسية التي أنجزها الكندي في حاجة إلى تفعيل، لاسيما وأن الهجوم على المنطق من طرف النحاة قد اشتد ، لقد أصبح الأمر يتطلب "بناء تصور شامل يتم في إطاره وبالاستناد إليه ترتيب العلاقة بين المنهجين والرؤيتين، بين النحو والمنطق من جهة وبين الفلسفة والملة من جهة أخرى" [1]، وهي المهمة التي تولاّها **الفارابي**.

وقد تفككت الدولة التي ناصرها الكندي، فإننا مع **الفارابي** نكون مع وضع مختلف ، تمزق فكري وسياسي واجتماعي، وعليه كان المسعى المشترك يقتضي نجاعة أكبر من أجل تحقيق الغرض، فقد سعى الفارابي إلى إعادة الوحدة للفكر والمجتمع، وتجاوز الخطاب السجالي، واعتماد الخطاب البرهاني، فمن أجل إعادة الوحدة إلى الفكر اهتم بالمنطق وقد صار بسببه يلقب بالمعلم الثاني ،أما من أجل توحيد المجتمع فقد اهتم بالسياسة التي ألف فيها " مدينته الفاضلة".

لم يكن الفارابي لينجز مهمته من دون أن ينخرط في الإشكاليات التي عرفها الحقل البياني ،فكان له تصور بارز بشأن العلاقة بين اللفظ والمعنى ،أعاد من خلاله الاعتبار للمعنى ، وحد من الرؤية البيانية التي أسندت للفظ سلطة مطلقة في توجيه المعنى ، وأحل الواقع محل اللفظ بحيث أصبح هو السلطة المرجعية ، وأن الحس يسبق الصورة الذهنية،" إن نظام الألفاظ ،نظام اللغة ،إن هو إلا محاكاة لنظام المعاني في الذهن ،ونظام المعاني إن هو إلا محاكاة لنظام الأشياء في الطبيعة ، وهكذا فإن كانت الألفاظ تختلف من أمة إلى أخرى ،فإن المعاني والمعقولات واحدة عند جميع الناس،وجميع الأمم ،لأن مصدرها ليس الألفاظ بل الأشياء الحسية والأفعال وردود الأفعال، وهذه كلها موضوعات إدراك وانفعال جميع الناس "[2]،أما عن العلاقة بين الفلسفة والملة فقد بين الكندي الأسبقية الزمنية للفلسفة على الملة واعتبر ما جاءت به الملة هو" مثالات لما جاءت به الفلسفة، وكانت له إسهامات في التوفيق بين الفلسفة والدين.

أما **ابن سينا** فأراد تأسيس العرفان على أساس برهاني، فهو في منظور القراءة الجابرية لم يكن سوى عملية تلفيق تجمع بين إلهيات الفارابي و أخرويات الإسماعيلية ، بسبب هذا التلفيق يصفه بأنه "أكبر مكرس للفكر الظلامي الغيبي الخرافي في الإسلام ، لأنه جعل من التنجيم والسحر ، وغير ذلك من مظاهر اللامعقول(علوما) تجد مكانها الطبيعي في منظومته العلمية الفلسفية التي طلاها بطلاء

---

[1]- بنية العقل العربي، ص 418
[2] ـ المرجع نفسه، ص 422

أرسطوطاليسي كاذب" [1]،إنه صاحب الضربة الحقيقية التي أصابت الفلسفة وبالتالي العقلانية في الإسلام،وما الغزالي إلا امتدادا لها، ولم يشفع له اعترافه بالاستفادة من منطق أرسطو عبر الفارابي ،إنه حسب الجابري يمثل لحظة رجعية في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية.

البرهان المغربي:

ينظر الجابري إلى اللحظة المغربية في مسار الفكر الإسلامي على أنه تحولا جذريا في النظام المعرفي ، من نظام نظري توفيقي،إلى نظام يستلهم العلم والمنطق والرياضيات ،إن الفلسفة المغربية في الرؤية التي يقدمها مفكرنا "علمية الإيبستيمي"،لأنها نشأت خارج إشكالية التوفيق بين الفلسفة والدين،و يسند حكمه هذا إلى الواقع التاريخي، وقد عنون هذه اللحظة "بالطريق إلى فلسفة علمية برهانية، معلنا عن ارتباط هذا التحول الطبيعي بالسياسة ،"فإذا كانت الفلسفة في المشرق قد تأسست على علم الكلام ،أو على الأقل ظهرت في كنفه، وترعرعت بجانبه ، فشاركته في مهمته وإشكاليته، فإن الفلسفة في الأندلس، فلسفة ابن باجة وابن طفيل وابن رشد ،قد تأسست على العلم ،على الرياضيات والمنطق ، مما سيجعل منها فلسفة علمية "علمانية" "[2]، لما كان بصدد دفع تهمة "الشوفينية"[3] المغربية،يجد للنزعة العلمية في الفلسفة بداية غير مغربية عند أبي سليمان السجستاني المنطقي.

يتعلق بانفصال في مسار الفكر العربي الإسلامي ، يرفعه الجابري إلى مستوى القطيعة الإيبستيمولوجية، بين الروح السينوية المشرقية والروح الرشدية المغربية، وقد كان الانقطاع بين النظامين المعرفيين,على مستوى المنهج والإشكالية في آن واحد.

الروح الرشدية للبرهان المغربي:

لما وضع الجابري عقل ابن سينا،المرتمي في أحضان الهرمسية والإسماعيلية في وضع المستقيل، فإنه سيسند لابن رشد دور إسترجاعه و إخراجه من "الحجر" الهرمسي، تماما وكأن ابن رشد يقع على طرف نقيض من "الشيخ الرئيس"، والدليل على "المناقضة" أن الجابري كان يقرأ ابن سينا بفلسفة ابن رشد ، من خلال المقارنات التي كان يجريها بينهما، وهو بهذا الصنيع كان يقرأ السابق باللاحق،الأمر الذي أوحى لكثير من النقاد، أن قراءة الجابري كانت قراءة موجهة قيميا بشكل مسبق.

---

[1] ـ محمد عابد الجابري : نحن والتراث، ص 154

[2] ـ المرجع نفسه، ص 174

[3] ـ تهمة الشوفينية المغربية أو التعصب "للمغرب " على حساب المشرق كان قد رفعها المفكر اللبناني علي حرب ، ضد الجابري ,إثر صدور كتابه(نحن والتراث)، في مقال نشرته مجلة دراسات عربية ،أوت 1980،(حسب تهميش الجابري في الصحة 174، نحن والتراث، الطبعة السادسة) ،وستكون لنا عودة إلى هذه التهمة في الفصل الثالث

تقوم الروح الرشدية في نظر الجابري أساسا على معارضة التوجه الذي كرسته السينوية في دمجها بين الدين والفلسفة، و لذلك سينتدب ابن رشد نفسه لترسيم هوية و حدود كل منهما، و من بعد ذلك البحث عن الوجوه التي يتم له من خلالها "تقرير ما بينهما من إتصال"، سيعمد ابن رشد مبدئيا على إقرار التآخي بين الحكمة والشريعة، ويثبت أن هدفهما واحد، وهو أثناء هذه المهمة كان يتوجه بالنقد للطريقة التي كانت توظفها السينوية في التوفيق بينهما، لا سيما ما يتعلق بإخلالها بقواعد الاستدلال المنطقي.

لهذا السبب أولى ابن رشد عناية فائقة بالمتن المنطقي الأرسطي، الذي رأى في القراءات السائدة التي خص بها هذا النص سببا للإنحرافات التي وقع فيها ابن سينا والغزالي وكثير من المتكلمين، إزاء العلاقة بين الفلسفة والشريعة،الأمر الذي كرّس اعتقادا لدى ابن رشد أن حل المشكلة يتم من خلال العودة إلى"صفاء المتن الأرسطي" وشرحه عن المصدر مباشرة، وإغفال الشروح الجاهزة و(شروحها)،إذ بعد تصحيح القراءات الخاطئة والمغلوطة "للأرسطية"، و" رفع القلق عن عباراتها أو عبارات المترجمين ن وبيان ما ليس منها ، وما لا يمكن أن ينسجم مع سياق تفكير صاحبها ، مما أقحمه فيها الشراح القدماء من أتباع الأفلاطونية المحدثة" [1]،يكون بيان تهافت مواقف السينوية ومن سار في نهجها متاحا.

وقد قاد ذلك ابن رشد إلى اتهام الغزالي بعدم معرفته بالفلسفة معرفة صحيحة، وسبب ذلك هو عدم قراءته لها عن أصولها مباشرة، والاكتفاء بالقراءة الثانية التي كان يستقيها عن ابن سينا ، و إلى هذا السبب كانت تعزى الفرقة بين المسلمين وتكفير بعضهم لبعض، مما يعني أن موضع الخلل في الطريقة التي تقرأ بها العلاقة بين الخطاب الديني والخطاب الفلسفي ،إذ أن محاكمة أحدها بمنطق الأخر لا يمكن أن تؤدي سوى إلى التصادم، الأمر الذي يستدعي مع ابن رشد التعامل مع كل خطاب على حدى ، ثم العمل على التقريب بينهما، فالخطاب الديني لا يمكن أن يكون إلا موافقا للعقل، سواء كانت هذه الموافقة صريحة دل عليها "الظاهر"، أو مضمرة ، يتم استنباطها من الباطن عن طريق التأويل، الذي خصّه ابن رشد بقواعد وشروط محددة، من جهة أخرى يبيّن ابن رشد أنه لا وجود لتعارض بين نص وآخر، وما بدا معارضا للعقل ، يمكن تفسيره أو تأويله بنص أخر، من هنا يثبت في الخطاب الديني إمكانية التفسير الداخلي ، بعد ذلك يقر ابن رشد أن للتأويل حدود، فيفصل بين ما يجب فيه التأويل، وما لا يجب فيه،كوجود الله والنبوة واليوم الآخر، فهذه القضايا تتطلب التسليم ، أما ما عداها فيمكن للنظر العقلي أن

---

[1] ـ محمد عابد الجابري : التراث والحداثة، ص 203

يخوض فيها ، وفقا للشروط التي تم ضبطها للتأويل، كاحترام "عادة العرب في التجوز" ، واحترام الوحدة الداخلية للخطاب الديني، واحترام المستوى المعرفي للمخاطبين.

وهنا نكون أما تصنيف للنصوص وأخر للعقول، النصوص تنقسم عند ابن رشد إلى ظاهر وباطن، فالظاهر يعبّر عن المعنى مباشرة وبلاغيا يطلق عليه الكلام الحقيقي، والباطن ويعبر عن المعنى بطريقة غير مباشرة ويطلق عليه بلاغيا الكلام المجازي ، إذن الفصل بين نصوص الظاهر ونصوص الباطن ، هو فصل بين الحقيقة والمجاز، أما الفصل في العقول بين الخاصة الذين بلغو مرتبة من النظر البرهاني وهم عند ابن رشد فئة الفلاسفة، أي أهل التأويل ،أما غيرهم من هم دونهم في النظر العقلي فهم العامة، وهذين التصنيفين(تصنيف النصوص وتصنيف العقول)، لا يعني الفصل بين حقيقتين بل أن الأمر يتعلق بمستوى التعبير (في النص)والتعقل (لدى العقل).

يقرأ الجابري في "التأويل الرشدي"، رؤية اجتهادية خلصت النص الديني من القراءات التضمينية التي كرستها الهرمسيات الإسلامية، بإدخالها إلى المجال التداولي الإسلامي أفكار غريبة، لأنه "استقل" بتفكيره عن هم التوفيق بين الفلسفة والدين ، بل كان همّه إثبات استقلال كل كيان عن الآخر، بالصورة التي تجعلهما "متآخين"،لا متناقضين فيلغي أحدهما الأخر،أو يعمل على احتوائه ،على غرار القول أن " ما في الدين سوى مثالات لما في الفلسفة".

بهذا يذهب الجابري إلى أن ابن رشد أعاد ترتيب العلاقة بين البيان والبرهان ، وأسسها على نظرة عقلانية وواقعية، و"بروح نقدية علمية وتنتمي إلى نظام فكري عقلاني ، يعتمد النظرة الأكسيومية، التي ترى الأشياء من خلال الكل ،الذي تنتمي إليه،والوظيفة التي تؤديها داخله" [1] .

لقد أتت الرشدية حسب الجابري من أجل تأسيس البيان على البرهان، و لتضع حدا لسيادة التجويز في علم الكلام والقياس الظني في الفقه، كان مشروعها "يهدف إلى تطبيق الطريقة البرهانية في العقليات كما في الفقهيات، فينقل تلك من الرأي إلى اليقين،ويرتفع بهذه من الظن إلى القطع"[2].

" إن ابن رشد كان "يناضل" من أجل قلب الأوضاع المعرفية في الثقافة العربية في عصره من حالة "اللاعلم "إلى حالة "العلم"، من أجل تنصيب العقل إماما ومرجعية في كل من العقليات والشرعيات" [3]، وبهذا يجد الجابري المسوغ للقول بالقطيعة الإيبستيمولوجية بين النظام البرهاني المشرقي والنظام البرهاني المغربي،وما نقده للتجويز والقياس الظني إلا تعبير عن الروح العلمية التي سادت عصره،

[1] ـ المرجع السابق, ص 202
[2] ـ المرجع نفسه ، ص 203
[3] ـ المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

فكان طبيعيا أن تحلّ السببية محل التجويز، و قد كانت الظروف الفكرية والسياسية والثقافية مواتية لإعادة"تنصيب" العقل "المستقيل" في مسار الفكر العربي الإسلامي من جديد، لتكون للدين معقولية لا تناقض معقولية الفلسفة،بل يقر ما تقره ، وينفي ما تنفيه.

إذا كان الجابري قرأ في فلسفة ابن سينا "تجليات الوعي القومي الفارسي المهزوم " [1]، من حيث أن الشيخ الرئيس كان يوجّه الفلسفة الأرسطية لأن تكون هي ذاتها" الحكمة المشرقية"، أي حكمة الفرس والفلسفة الإشراقية ، فإنه بالمقابل "يعلمن" الفلسفة كما مارسها بن رشد، ويرى فيها محاكاة للنزوع العلمي الذي قطع به غاليلي مع النسق الأرسطي ، فكما قطع غاليلي مع أرسطو، يكون ابن رشد قد قطع مع ابن سينا، لكن ابن رشد لم يقطع مع أرسطو، بل كان صلب اهتمامه تخليص نصوصه من القراءة الإيديولوجية التي كرستها المدرسة السينوية.

من خلال ما سبق رأينا الجابري يقدم لنا ابن رشد وقد وازى بين المعقولية الفلسفية القائمة على السببية التي تشي بها الطبعة في نظامها وترتيبها ، والمعقولية الدينية القائمة على "القصدية" التي تشي بها الأحكام الشرعية المبثوثة في النص القرآني، والموازاة هذه لا تعني التناقض ولا الخلاف، بقدر ما تعني التوافق والانسجام، "إن فكرة "قصد الشارع" في مجال النقليات توازن فكر"الأسباب الطبيعية" في مجال العقليات"[2]، وهذه الرؤية التي أرساها ابن رشد ستكون لها أصداء كبيرة خارج "الدائرة الفلسفية"، كان أبرزها في مجال التاريخ مع ابن خلدون وفي مجال أصول الفقه مع الشاطبي.

الشاطبيّ والتأسيس البرهاني لأصول الفقه:

يعتبر الجابري أن الشاطبي يمثل امتدادا لإيبستيميه المشروع الأندلسي ، ولما كان بصدد أصول الفقه الشاطبية ،رأى أن الشاطبي لم يحظ بالاهتمام المطلوب، من زاوية الرؤية المنهجية العلمية التي جسدها في البحث الأصولي، وإسهامه لا يقل أهمية عن إسهام ابن رشد وابن خلدون، كل في مجاله الخاص،"فإذا كان ابن رشد قمة ما وصل إليه العقل العربي في ميدان الفلسفة، وإذا كان ابن خلدون يمثل أوج الفكر التاريخي والاجتماعي و السياسي في الثقافة العربية الإسلامية ، فإن الشاطبيّ يمثل قمة ما وصل إليه العقل العربي في ميدان الأصول"[3].

المنهج الأصولي عند الشاطبي يقوم على الاستنتاج والاستقراء، والاعتبار للمقاصد الشرعية، وهو ما مكّنه من تدشين مقال جديد في البحث الأصولي، داخله تصبح الأدلة الشرعية مؤسسة على مقدمتين

---

[1] ـ نحن والتراث، ص 158.

[2] ـ التراث والحداثة، ص 209

[3] بنية العقل العربي، ص 538

ضروريتين،الأولى مقدمة عقلية، يتم استقائها من الضرورات العقلية أو الحسية، والثانية هي مقدمة نقلية يتم استقائها من النص الشرعي بشكل صحيح، ويرى الجابري أن فكرة "كليات الشريعة"، ومقاصدها عند الشاطبي تأتي استلهاما للاستقراء كما مارسه ابن رشد وابن حزم، وقد تمثّل كليات الشريعة في الأصول الشاطبية "كليات عقلية"، تقدم الإطار النظري لإنتاج المعرفة، أما مقاصد الشريعة، فيتمثّلها العلل الغائية التي تؤسس المعقولية في هذا المجال، وهذه الأخيرة يتم استخلاصها عن طريق استقراء جزئيات الشريعة، ويعطي الجابري لكليات الشريعة الصفة القطعية ، لأنها من طبيعة استدلالية استقرائية، "إن كليات الشريعة، تفيد القطع،لأن الاستقراء فيها مبني على نفس الأسس ، التي يبنى عليها الاستقراء في العلوم البرهانية"[1].

الأساسي في قراءة الجابري للشاطبي، هو ذلك الحكم المماثل أو المستنسخ عن " القطيعة الرشدية مع ابن سينا والفارابي"، ثم القطيعة الخلدونية مع الطبري والمسعودي"، أنه القول بالقطيعة الشاطبية مع الشافعي"، ليلتئم العقد الثلاثي للقطائع الجابرية، " لقد دشن الشاطبي قطيعة ابيستيمولوجية حقيقية مع طريقة الشافعي وكل الأصوليين الذين جاءوا بعده ، لقد كان الشاطبي واعيّا بهذا تمام الوعي، وبذلك لم يتردد في التصريح بأنه بصدد تأصيل أصول علم الشريعة"[2]، هذه القطيعة تمثّلت في العدول عن الطريقة الشافعية في استثمار الألفاظ لبناء الأصول، وإرساء "المقاصد الشرعية" قاعدة أساسية في تأصيل الشريعة، وبالتالي يتحول علم أصول الفقه من علم بياني، يقوم على مجرد استثمار اللغة، إلى علم برهاني ، وإن لم يلغ الاعتبارات اللغوية، فهو يعضّدها بأسس علمية وبرهانية، تجعل الأصول قطعية،لا ظنية.

يتابع الجابري إسقاطه للنزعة الأرسطية الرشدية،على" مؤصل أصول الفقه"، وبعد ذكر مقاصد الشريعة كما وردت عند صاحبها، يطرح إمكانية المطابقة بين هذه المقاصد ، والعلل الأربعة كما وردت عند أرسطو، ويبدو أن تفكير الجابري كان مشدودا إلى تمثله للسلطة المعرفية التي كانها أرسطو، بالنسبة للقرون الوسطى، وقد حلت في أصول الفقه الشاطبية وقبلها في فلسفة ابن رشد،وتاريخ ابن خلدون، "إن نموذج المعقولية في الطريقة البرهانية،خلال القرون الوسطى كان النموذج الأرسطي، ولذلك فليس غريبا أن نجد ملامح هذا النموذج في كل محاولة لإضفاء المعقولية على البناءات الفكرية،

---

[1]. التراث والحداثة، ص 210
[2] بنية العقل العربي، ص 540

سواء منها ما له طابع فكري محض،كالعقليات(ابن رشد)،أو ما يؤطره العقل كأصول الفقه(الشاطبي)،والتفسير التاريخي (ابن خلدون) [1].

ابن خلدون الرؤية البرهانية للتاريخ:

ارتقى التاريخ مع ابن خلدون إلى مصاف العلوم البرهانية ، القائمة على النظر العقلي والتفسير السببي، هذا ما تقوله القراءة الجابرية لابن خلدون كعلامة من أعلام النظام البرهاني المغربي،"إن تأسيس التأريخ على البرهان كان يتطلب من ابن خلدون خطوتين اثنتين، كان عليه أن يخترع الطريقة البرهانية الصالحة للتطبيق في ميدان التاريخ، أي منطقا جديدا خاصا بالتاريخ،وكان عليه أن يوظف هذا المنطق الجديد توظيفا ينقل التاريخ فعلا من ميدان اللاعلم إلى ميدان العلم"[2].

لما كان البيان الإخباري مفتقرا في نظر ابن خلدون للنظر العقلي و آلية التفسير السببي، فإنه سيعمد إلى تأسيس منهج جديد للبيان الإخباري، وذلك بتطعيمه بالممارسة العقلية وعدم الاكتفاء بمجرد النقل والرواية، إن الجابري يعود هنا ليربط المقال التاريخي العربي قبل ابن خلدون وخاصة مع الطبري ،بالطابع العام للعلوم البيانية العربية،حيث لم يكن لهذا المقال حقل معرفي مستقل، ولم يخرج لهذا السبب عن "آلية النقل"،إلى إعمال النظر في المضمون، وهو(الجابري) يوازي بين "الأسباب الطبيعية" الرشدية، و "طبائع العمران" الخلدونية في القول بالمنحى البرهاني للبيان عند هذين العلمين المغربيين،بما يجعلهما في مستوى القطيعة الإيبستيمولوجية مع البيان المشرقي، لقد اشتهر ابن خلدون بمنهجه النقدي في التاريخ ، وهو القائل بضرورة تمحيص الخبر، وعرضه على طبائع العمران ، فمتى كان موافقا لها تم قبوله ويرفض متى خالفها.

لقد كان سعي ابن خلدون البلوغ بالتاريخ إلى مرتبة العلمية التي لا تكون إلا بالكليات، فيكون عندئذ من الممكن الحديث عن التنبؤ بالحوادث العمرانية، من حيث هي" خاضعة لمبدأ السببية مثلها، مثل الحوادث الأخرى"[3]، وبتعبير ابن خلدون نفسه" إن الحوادث في عالم الكائنات ـ عالم الوجود الطبيعي والبشري ـ سواء كانت من الذوات(= كأشياء الطبيعة)أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية ، فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها، بها تقع في مستقر العدة وعنها يتم كونه" [4].

---

[1] ـ التراث والحداثة، ص 211
[2] ـ محمد عابد الجابري : بنية العقل العربي، ص 548
[3] ـ التراث والحداثة، ص 213.
[4] ـ نقلا عن " التراث والحداثة"، ص 213.

و يرى الجابري أن صاحب المقدمة "أخطأ في فهم العلاقة بين علم العمران وبين التاريخ، فانعكس ذلك على الإثنين معا"[1]، ومن هنا لم يتمكن من تطبيق المنهج الذي وضع قواعده في المقدمة.

بالنسبة للموقف من علوم عصره ،رأى الجابري أن ابن خلدون درس العلوم العقلية والعلوم النقلية والعلوم الآلية، اعتبر اللغة والنحو والآداب علوما آلية ، في خدمة العلوم النقلية، وخصّ بعضها بالنقد الإيبستيمولوجي، كالفلسفة وعلم الكلام والتنجيم والكيمياء ، أما بخصوص الفلسفة فإن "ابن خلدون لم يرفضها رفضا فقهيا متزمتا،ولم يعاندها باتخاذ موقف فلسفي أو كلامي مضاد لبعض قضاياها، بل يحاول نسف قاعدتها الإيبستيمولوجية جملة، وذلك بإظهار القضايا الأولية الأساسية للتفكير الفلسفي (الميتافيزيقي)"[2]، وهو موقف يعتبر في نظر الجابري" جديد وأصيل، موقف يقوم على مناقشة الأسس الإيبستيمولوجية التي بنيت عليها إلهيات الفلاسفة ، مناقشة منطقية ذات نزعة وضعية واضحة"[3].

أخيرا نبين أن الجابري جعل الخلدونية سائرة في المسار الذي دشنه ابن رشد ، من حيث أنها تابعت القطع مع الفلسفة المشرقية، فلسفة الفارابي وابن سينا وإخوان الصفا والإسماعيلية التي جعلت الحكمة وصية على الدين، واعتبرت ما في الدين مثالات لما في الفلسفة، لقد كان الهدف" المغربي "واحدا ،هو تخليص الدين من القراءة الفلسفية الإيديولوجية.

تلك هي معالم النزعة البرهانية في الثقافة العربية بالمغرب والأندلس في نظر الجابري،إنها"النزعة التي تطلب اليقين في العقليات والقطع في الفقهيات، والمطابقة لطبائع العمران في المرويات التاريخية،معتمدة في بناء المعقولية في هذه الميادين المعرفية على الانطلاق من الكليات و اعتبار المقاصد، إنها نزعة علمية المعنى الذي كان يفهم به العلم في القرون الوسطى - قامت كثورة على ما ساد الثقافة العربية من نظرة تجزيئية ، و مشادّات كلاميّة وفقهية تعتمد المغالطة والجدل"[4].

في الدعوة إلى استئناف الرشدية:

ما خلص إليه "ناقد العقل العربي " هو مفهوم " **البنية المحصلة"** التي تتطلب التفكيك، فما هي مكونات هذه البنية؟،وكيف يتم تفكيكها؟.

البنية المحصلة هي "السلطات المعرفية التي تؤسس التفكير وتوجهه داخل الثقافة العربية الإسلامية ككل" [5]،وهذه البنية ناتجة عما أسماه الجابري "بالتداخل التلفيقي" بين النظم المعرفية الثلاث، والذي لم

[1] - نحن والتراث، ص 317.
[2] - المرجع السابق، ص 282
[3] - المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.
[4] - المرجع نفسه، ص 215
[5] - بنية العقل العربي، ص 559

يشفع المشروع الثقافي الأندلسي في تبديده ، بحيث بقى هذا الاتجاه التجديدي لمدة تزيد عن ثلاثة قرون يغالب هذه "البنية المحصلة"، "تيار التداخل التلفيقي المكرس للتقليد في عالم البيان وللظلامية في عالم العرفان وللشكلية في عالم البرهان، إنها البنية التي دشنها الغزالي واكتملت مع الرازي وما زال مفعولها قائما إلى اليوم"[1]، أما عن العناصر الإيبستيمولوجية المشكلة لهذه البنية فهي ثلاثة أيضا "سلطة اللفظ ـ سلطة الأصل ـ سلطة التجويز).

سلطة اللفظ: ويقصد الجابري بهذه السلطة، تبعية نظام العقل لنظام الخطاب ، وقد سبق للجابري الحكم أن العقل العربي تشكل في "أحضان اللغة العربية البدوية"، ولا تزال هذه اللغة تؤطر تفكيره في جميع الحقول المعرفية، تكرس سلطة اللفظ في إنتاج المعنى،و لا يقتصر وجود هذه السلطة في "دائرة" من الدوائر المعرفية دون أخرى ،بل لها حضورها في الدوائر الثلاث "اللفظ " كظاهر" يثوي ورائه "باطن "، و"كتنزيل" يحتاج إلى " تأويل" ،أو "كإشارة" تختفي وراءها " حقيقة"،أو "كعبارة" وهمية تقوم وراءها "حقيقة إلهية""[2].

سلطة الأصل: وتأخذ هذه السلطة شكلين، فهي أولا تظهر في جمود الإبداع الفكري وإجترار منتجات الأسلاف والاستقرار إلى أحكام نموذجية جاهزة يتم استنساخها،عن مرويات السلف و "إجماعاتهم"، التي تصير بمرور الوقت "عادات مستقرة "، أو عن "كشوفات" الأصفياء والأولياء من أصحاب الأحوال والأسرار الذين وحدهم يرثون علوم الأنبياء ، أما في شكلها الثاني فترتبط بما أسماه الجابري "العقلية القياسية "، بحيث يكون العقل عاجز عن إنتاج معرفة ما ،ما لم يطمئن إلى "نموذج مثالي" يبني على مقاسه،وقد صار القياس"آلية جاهزة" عطلت الإبداع وفتحت المجال أمام تنويع المعاني وتكثيرها حسب المقامات الإيديولوجية والفكرية والعقدية.

سلطة التجويز: و تأخذ هنا معنى العائق أمام التفكير العلمي السببي، من حيث أنها تقر بالإمكان في استقلال عن الأسباب المعهودة، ويربط الجابري هذه السلطة بالغزالي ومذهب الأشاعرة في نظرية الجوهر الفرد(التجويز البياني) ، كما يربطها بالكرامات وخوارق العادات وقلب الطبائع عند أهل العرفان(التجويز العرفاني).

يصل الجابري إلى القول "إن العقل العربي،عقل يتعامل مع الألفاظ أكثر مما يتعامل مع المفاهيم، ولا يفكر إلا انطلاقا من أصل أو انتهاءا إليه أو بتوجيه منه، الأصل الذي يحمل معه سلطة السلف ، إما في

---

[1] ـ المرجع نفسه، الصفحة نفسها

[2] ـ المرجع السابق، ص 560.

لفظه أو في معناه، إن آلية هذا العقل في تحصيل المعرفة- ولا نقول إنتاجها - هي المقاربة(القياس البياني)والمماثلة (القياس العرفاني)،وأنه في كل ذلك يعتمد التجويز كمبدأ، كقانون عام يؤسس منهجه في التفكير ورؤيته للعالم"[1].

يعود الجابري " المهتم إيديولوجيا بتقديم وصفة "عقلية" للفكر العربي المعاصر، تمكّنه من إعادة تنصيب العقل "المقال"، في خاتمة "بنية العقل العربي"،ليضعنا في صورة النتائج التي قاده إليها التحليل النقدي لنصوص "الخطاب العربي المعاصر"، ودعوته إلى "الاستقلال التاريخي" للفكر العربي،المستلب الوعي, وهو الذي تحكمه مرجعيتين سلطويتين ،"المرجعية التراثية الإسلامية، والمرجعية الأوروبية المعاصرة"، والسبيل إلى "الاستقلال التاريخي"، يبدأ حسب الجابري من " التحرّر من النموذجين معا - يعني المرجعيتين - التحرر من سلطتهما "السلفية"، سلطتها"المرجعية"،ذلك ما أكدّناه في خاتمة الخطاب العربي المعاصر ونؤكده هنا من جديد"[2].

كيف يتم ذلك عمليا؟ هل بمجرّد اعتماد الاستقراء والاستنتاج والمقاصد الشرعية والنظرة التاريخية، يتحرّر العقل العربي من السلطات الثلاث؟، كلاّ، يجيب الجابري **:" إن تغيير بنية العقل ،لا يتم إلا بالممارسة،ممارسة العقلانية في شؤون الفكر والحياة، وفي مقدمة ذلك كله ممارسة العقلانية النقدية،على التراث الذي يحتفظ بتلك السلطات على شكل بنية لاشعورية"**[3].

ما يدّل على أن قراءة الجابري للتراث كانت موجّهة من الحاضر وإلى الحاضر، هو أن الحكم الختامي الذي أصدره بشأن العقل التراثي - مستثنيا عقل فترة وجغرافيا محددتين - سرعان ما يتمدد ويطال الفكر العربي المعاصر، وبعد أن يوحي بأن وضع (العقل) العربي المعاصر، يدعو إلى انسلاخ العرب عن تراثهم، بالنظر إلى ما يحمله من مورثات العقم و عطالة الإبداع ، يستدرك أن الأمر لا يمثل سوى موقف انفعالي متسرع، إذ الواقع بيّن له أن الدعوة إلى هجر التراث،إلى وسائل العصر المنهجية والمعرفية لم يقد سوى إلى نتائج عكسية،وهو بهذا يبطل دعوى التجديد والتحديث من الخارج.

عندئذ لا يمكن للجابري أن يقدم حلا سحريا ، اللهمّ إذا كان الأمر متعلقا بما كان على طول الفقرات السابقة ، يرعاه بالإطراء والتنويه، وعندما يتأهب لإعلان وصفته "العقلية"، نجده يضعنا أمام حقيقتين(بديهيتين) اثنتين ، الأولى أن التجديد والقضاء على السلطات المعرفية ،لا يتم دفعة واحدة، بل هو عملية تاريخية ، تتطلب الممارسة المستمرة للعقلانية النقدية ، و هذه البديهية موجهة للذين

[1] - بنية العقل العربي، ص 564.
[2] - المرجع السابق، ص 567.
[3] - المرجع نفسه، ص 568.

يستعجلون المهمة، أما الحقيقة الثانية، التي مفادها،"أن لا تجديد ولا تحديث يبدأ من الصفر"،حيث القاعدة التراثية هي المنطلق الضروري لأي عملية تحديث، وهذه الحقيقة موجهة لحماة التراث من أجل استمالتهم .

وهو(الجابري) الذي يتقن الاختزال الرياضي، وبعد عمليات التصفية والإقصاء والتشني ع والعزل والانتقاء التي قام بها بشأن "النص التراثي"، لم يبق منه ما هو يصلح لأن تنتظم فيه عملية التجديد المبرمجة في ذهنه منذ لحظة الانخراط في القراءة النقدية للتراث، سوى الإرث الرشدي ومختلف امتداداته في ما أطلق عليه "المشروع الثقافي الأندلسي"، ذلك دون سواه ،ما يصلح منصة لإطلاق عملية التحديث، وأخيرا وجدنا الجابري أجاب عن السؤال الذي طالما اعتبره مزيفا **"ما ذا نأخذ من التراث وماذا نترك؟"** ، ولا بأس أن نقدم الإجابة الجابرية بلغة هذا السؤال **" نأخذ من التراث "البرهانية الأندلسية"،ونترك ما سواها"**، وهو ما عبّر عنه بالدعوة إلى استئناف الرشدية،أما عن الاعتراضات و الانتقادات التي أثارها هذا التصنيف الثلاثي و نجم عنه من نتائج و أحكام ، فسيتم التطرق لها في الفصل الموالي.

الفصل الثالث

الايديولوجي والمعرفي
في خطاب الجابري قارئا ثم مقروءا.

المبحث الأول

الايديولوجي والمعرفي في الفلسفة المشرقية

"الإشكالية الإيديولوجية لكل فكر نظري،اجتماعي تاريخي، هي الهروب من الحاضر ،المعقد دوما للبحث عن مستقبل أكثر بساطة وأكثر معقولية، فلا بد إذن من تعرية الإشكالية الإيديولوجية هذه من خطوتين في البحث متكاملتين : التحليل التكويني ـ البنيوي للفكر موضوع البحث ، والتحليل الاجتماعي التاريخي للمجتمع الذي قدم القاعدة، أو البنية التحتية لهذا الفكر"[1]

إن هذا التحديد الذي يضعنا أمامه الجابري ، يبين الدور الذي تقوم به الإيديولوجيا داخل عملية التفكير،فتصبح بفعل عملية التحويل،تحويل المستقبل إلى حاضر ، أو الحلم إلى واقع، والغاية إلى منطلق، بعدا مضمرا من أبعاد الفكر النظري، بحيث تتخذ الإيديولوجيا وسائل مختلفة للتعويض والتغطية عن القصور في تقديم تمثل شفاف للواقع، عندئذ يظهر الاضطراب في الخطاب،ويقع في النبرة الخطابية،واعتماد الاستدلالات المغالطة، ولما كانت الإيديولوجيا تقوم وفقا لمنطقها بإغلاق كل المنافذ لإحاطة أسرارها بالكتمان،والتمويه عن أهدافها،فإنه لا سبيل لفضحها سوى من خارجها، والتحرر من منطقها المخاتل ،بمسائلتها عن مضمراتها ، حينذاك ، نكتشف نقطة ضعفها، المتمثلة أساسا في جناية تشويه الواقع،والاستعاضة عن مواده، بمواد وصور خيالية تشكلت في فراغ الحلم وخوائه،إن هذه العملية التي اعتبرناها جناية ، هي جديرة أيضا بوصف الجبن، لما كان الهروب جبنا، ولا تماثل الإيديولوجيا والحالة هذه، سوى دور الهارب من مواجهة الواقع المعقد.

الإيديولوجيا في جبنها لا تعلن عن نفسها، فهي دائمة التستر والتقنع، وعلى استعداد دائم لتغيير لغتها ومواقعها، لذلك في الخطابات المغلقة كخطاب الجابري،لا يتم التسرب إليها إلا عبر الهوامش والأعراض،التي تحيلنا عند إجادة المسائلة إلى اكتشاف زيف المعقولية التي بنت عليها استدلالاتها و أحكامها.

لمّا يدلي الجابري بهذا التحديد للإشكالية الإيديولوجية، فإنه في غمرة اللاوعي الإيديولوجي يتعالى بخطابه عن هذا التحديد، ويعتقد أن يفلت من قبضة هذه الإشكالية التي يأبي ظلها إلا أن يلاحق الخطابات دون استثناء، لا سيما تلك الخطابات المتعالية المتعالمة، المسيجة بلغة العقل وحدود المنطق، وهي من التي يجيد الجابري بنائها ،على المنوال الرشدي، المتشبع بالروح الأكسيومية الرياضية،على ضوء هذا التحديد نتولى تسليط الضوء على الهامش الإيديولوجي في خطاب الجابري الإيبستيمولوجي.

---

[1] ـ الجابري: نحن والتراث ، ص 227

وقد صار قناعة أنه،" ليس الخطاب بما يعلن، وإنما بما يتفادى أن يعلن "،أو بالأحرى هو بما يستبعد، فإن هويته تظل محتجبة ما لم ينر فعل التأويل العتمة التي تغشى مقولاته وعباراته، فإننا إذ نعتبر خطاب الجابري كذلك،نتجه في ما سيأتي إلى بيان نموذج من القراءة الإيديولوجية التي قدمها الجابري لنص الفلسفة الإسلامية، ثم نأتي في خطوة لاحقة على الكشف عن الخلفيات الإيديولوجية في تلك القراءات.

التحليل الإيديولوجي للفلسفة المشرقية:

" لقد عبر الجابري بوضوح عن وعيه بتداخل العنصرين المعرفي والإيديولوجي في طرح مسألة التراث ، كما عبر عن وعيه بأن للنصوص التراثية قيمة معرفية وقيمة إيديولوجية في الوقت ذاته، وقد كلن له موقف متميز عمن عداه من المفكرين العرب المعاصرين"[1]

في "نحن والتراث" يباشر الجابري أولى قراءاته التجريبية وفق المنهج البديل لما هو سائد من قراءات سلفية لاتاريخية، وقد كانت نصوص الفارابي وابن سينا نصوصا اختبارية لجدوى المعالجة الإيديولوجية التي أعلن مفكرنا عن تبنيها صراحة،حين اعتبر هذه الدراسة "قراءة إيديولوجية من دون شك، وهل توجد قراءة بريئة حقا ؟"[2].

يتجه الجابري من البداية إلي التنقيب عن الوجه الإيديولوجي المطمس في نصوص منظر المدينة الفاضلة،ويعتبرها (فلسفة الفارابي)في حكم ابتدائي قبلي خادمة لمشروع إيديولوجي كبير يتمثل في "دمج الدين في الفلسفة ،ولفلسفة في الدين" [3]، لكن هذا التضمين الإيديولوجي لفلسفة الفارابي لم يكن بالضرورة صنيع فكر واع ، يعلن بالتصريح توجهاته السياسية والإيديولوجية،بل في نظر الجابري كان الفارابي "يعبر بصورة لا واعية عن مطامح قوى التقدم في عصره،"في قيام حكم مركزي يسود فيه العقل ويكون قادرا على الإمساك بجميع السلطات، وبالتالي توجيه المجتمع العربي الإسلامي،وتوحيده فكريا وسياسيا واجتماعيا"[4].

فالكشف عن المضمون الإيديولوجي في "نصوص الفارابي" لا يتأتي للجابري من خلال"المعلن" ،بل من خلال المضمرات التي يتأبطها الوعي، ويتفادى إعلانها ، بينما هي تأبي إلا أن تعلن عن نفسها بطريقة ما ، تماما وكأن الأمر يتعلق بـ"اللاشعور الفرو يد ي"،ويتحدث ناقد الفارابي عن عملية قلب وتحويل في عمق الفلسفة الفارابية ، جعلت الإيديولوجي يوجه المعرفي ويأسره في قيمه وتطلعاته

---

[1] ـ وقيدي محمد: بناء النظرية الفلسفية، دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة بيروت، ط 1، 1990، ص 191.
[2] ـ الجابري : نحن والتراث ، ص 83
[3] ـ المرجع نفسه ، ص60
[4] ـ المرجع نفسه ، ص 80

وأحلامه، و يصل إلى القول أن "مشروع التنظيم الاجتماعي في المدينة الفاضلة، هو الذي أوحى بالنظام الهرمي على الصعيد الميتافيزيقي، وتلك ظاهرة من ظواهر القلب الإيديولوجي المعروفة" [1].

هذا الاستقطاب الأيديولوجي في فلسفة الفارابي سبق أن أكد عليه المستشرق بول كراوس الذي ينقل عنه عبد السلام بن عبد العالي ما نصه" النظرية السياسية تهيمن على فكر الفارابي لدرجة أن باقي الدراسات الفلسفية ، لا أقصد الإلهيات والأخلاق والسيكولوجيا فحسب، بل اعني الطبيعة والمنطق كذلك، تتبع تلك النظرية وتخضع لها" [2]، الأمر الذي جعل الفارابي في "الجمع بين رأيي الحكيمين" سياسي الغرض ،وهو الذي سعى ـ بحسب بن عبد العالي ـ من خلال هذا الكتاب إلى " توحيد الفلسفة من أجل توحيد المدينة"[3].

ابن سينا باعتباره إيديولوجي القومية الفارسية:

ولما يصل الجابري إلى اللحظة السينوية في تاريخ الفلسفة المشرقية ،يضعنا أمام ظاهرة "الإخفاء المركز للإيديولوجيا " الذي مارسه الخطاب السينوي، لقد ركز ابن سينا في أن يظهر نفسه متعاليا عن الصراعات القائمة في مجتمعه،" ولكن هل يستطيع الفيلسوف أو أي مفكر كان ،اختراق سياج الزمان والمكان؟"[4].

أمام هذه الاستحالة يتمكن الجابري من القبض على البعد الإيديولوجي للخطاب السينوي المتجه ظاهرا و علنا إلى السماء ، بينما هو مشدود إلى الأرض بأكثر من رباط ، يتم له ذلك بعد أن يقر بالصعوبات التي تعترض قارئ ابن سينا، لا سيما ما تعلق بالازدواجية التي ميزت كتاباته، وجمعه بين الطابع التعليمي والطابع الرمزي، فضلا عن السلطة المعرفية التي شكلها على عصره، والمعبر عنها في تسمية "الشيخ الرئيس"، وقد كانت مؤلفاته بفضل هذه الإزدواجية تطرح إشكالية البحث عن الوجهة الصحيحة التي ينبغي توجيه ابن سينا نحوها، أ نحو العقلانية الأرسطية "الأنوارية"؟ ، أم نحو الغنوصية الهرمسية "الظلامية"؟،هذه الإشكالية التي نستلهم في صياغتها "أحكام القيمة الجابرية"، هي من الإشكاليات التي تحمل حلها في ذاتها ،من خلال الدلالة التي يحيل إليها طرفاها.

تمهيدا لإيقاع المعرفي السينوي في إيديولوجيا العصر، يعتبر الجابري ابن سينا امتدادا للفضاء الإشكالي (الإيبستيميه)الذي تحركت في إطاره فلسفة الفارابي، وعليه يري من غير الممكن قراءة الشيخ

---

[1] ـ المرجع السابق، ص81.
[2] ـ بن عبد العالي عبد السلام: الفلسفة السياسية عند الفارابي، دار الطليعة بيروت، ط 3، 1986، ص 14.
[3] ـ المرجع نفسه ، ص 98.
[4] ـ المخلبي علي: التحليل والتأويل، منشورات كارم الشريف، تونس، ط 1، 2010، ص 101.

الرئيس إلا في حضرة "المعلم الثاني"،"إن ابن سينا لا يمكن أن يقرأ في غيبة الفارابي ولا بدون شهادة آخرين غيره"[1].

القراءة بواسطة (أو بوساطة) قراءة أخرى، التي يدعوها الجابري بـ"القراءة غير المباشرة"، وينزهها عن النزعة الإسقاطية، هي التي تجعله يخلع حكمه بخضوع المعرفي للسياسي داخل فلسفة الفارابي على "النص السينوي"،في تلك الأثناء رأينا الجابري يضعنا أما تحديدات عامة للقراءة الإستنطاقية التي كان يبشر بها ، كحصر مهمتها في التعامل مع النصوص في "الكشف عن قاعدتها الإيبستيمولوجية ، ومضامينها الإيديولوجية"[2]،تبعا لهذا التحديد تفقد النصوص دورها التعليمي المعرفي الغائي، وتصير علامات وأعراض لمعاني مضمرة ، و هي (النصوص)إذ تقرأ لا ينظر إليها إلا من جهة الدور الإيديولوجي الذي يسند لها.

في القراءة الجابرية لابن سينا ،تضطلع فلسفة الشيخ الرئيس بدور "وصائي"، يقوم على توجيه القارئ إلى حيث لا يتعرف على الغاية التي يستبطنها مشروعه الفلسفي، وبالتالي تفويت الفرصة عليه في معرفة وجهته الحقيقية، ونحن نقرأ في هذه الإفادة التي يقدمها تحذيرا للقراء"العرب" من المغالطات التي تؤدي إليها القراءة المطابقة للنصوص السينوية، وكأن بالجابري تقع يداه على"كنز ثمين" وهو يساءل نصوص ابن سينا ، ويقدم تفسيرا مغايرا لها، فبعد أن كانت تقرأ قراءة معرفية مطابقة، قرأها من منظور إيديولوجي مغاير، وهو يقصد بالمنظور الإيديولوجي "النظرة التي تهتم أساسا بالكشف عن الوظيفة الإيديولوجية التي يؤديها فكر معين، أو منظومة فكرية معينة في فترة من فترات التاريخ"[3].

فإن كان الجابري يعتبر الفارابي حاضرا في النص السينوي ، فإن هذا الحضور هو حضور مغايرة واختلاف ، لا حضور مطابقة و تماه ، لأنه إذا كان ابن سينا تتلمذ على الفارابي بوساطة كتبه،و احتفظ بنظرية الفيض الفارابية وعقولها العشرة ، فإن هذه "المادة المعرفية" المشتركة ستضطلع مع "التلميذ" بدور إيديولوجي آخر، فهو(ابن سينا)لم يتبن المنظومة الميتافيزيقية الفارابية كإيديولوجيا حتى نعتبر معها الحضور حضور مطابقة، بل تبناها "كمنظومة معرفية" ملائمة لأداء وظيفة إيديولوجية مختلفة تماما،هذه "الوظيفة الإستعمالية الجديدة" تجد ما يبررها في التطور الذي عرفه التاريخ الإسلامي آنذاك، وكان من تداعياته تهاوي مشروع "إقامة دولة العقل والإخاء العقلاني"، وهو المشروع الإيديولوجي الذي انخرط فيه الفارابي.

---

[1] ـ الجابري : نحن والتراث ، ص 88.
[2] ـ المرجع نفسه ، ص 89.
[3] ـ المرجع نفسه ، ص 98.

يبذل الجابري جهدا مضنيا في الكشف عن المهمة الإيديولوجية التي أسندها ابن سينا لنظرية الفيض الفارابية، وبعد تحليل "عميق" للصراع بين التيارات التي انتقلت عبرها الفلسفة الإغريقية إلى الفكر العربي الإسلامي، وربطه بالصراعات المذهبية والدينية القائمة آنذاك، وبدون الخوض في تفاصيل الخلاف حول "المدرستين الفلسفيتين المشرقيتين" و الإشكالات التي تطرحها قراءة "الحكمة المشرقية"،فإننا مع الجابري نجد ابن سينا زعيما لتيار فلسفي مشرقي، يتسمى "بمدرسة خراسان"، "يخوض حربا" ضد تيار مغربي يتسمى "بمدرسة بغداد"، الأمر الذي جعل هذه الحرب الفكرية، التي تتجاذب النص الديني، تتخذ طابعا قوميا خفيا، ويستند الجابري إلى بعض آليات التحليل النفسي في الكشف عن استمرار حضور الميراث الثقافي الفارسي القديم ،الأمر الذي جعل "الفلسفة المشرقية السينوية"[1] في استلهامها لنظرية الفيض الفارابية تعمل على تضمين قراءتها للدين الإسلامي "كوافد ثقافي" غريب عن البيئة الحرانية الفارسية ,ذلك الميراث المترسب في أعماق "النفس الفارسية" المضطهدة من طرف "الفتح الثقافي الإسلامي"، وقد كان " ذلك الميراث الثقافي أكثر تطورا وتعقيدا من الميراث الثقافي الذي شكل بنية العقل العربي في الجاهلية"[2]، و لربما كان ذلك سببا في انتصار السينوية على المستوى الثقافي ومن ثمة السياسي ، في التاريخ الإسلامي القديم والحديث و حتى المعاصر،و بهذا تكون الفلسفة التي شيدها ابن سينا و بإحكام شديد ,تجد مفاتيحها في "المنظور الإيديولوجي"، فتصبح انعكاسا مباشر للصراعات السياسية والاجتماعية والعرقية القائمة في المجتمع الإسلامي آنذاك.

تأكيدا لفرضية "وحدة الإشكالية" واختلاف الإيديولوجيات،يصل الجابري إلى أن "العمل على دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين" يتكرر مع ابن سينا ، لكن هذه المرة ليس من أجل "تحقيق الوحدة الاجتماعية والسياسية للدولة العربية المهددة بالتفكك"، بل من أجل إعادة الاعتبار للهوية القومية الفارسية الموشكة على الذوبان " في الدولة الإسلامية الكبيرة"، ولما كان المشرقيين"من أبناء الشعوب المضطهدة قوميا وطبقيا"[3]، فإن الجابري يقرأ الفلسفة السينوية بمفردات العمل الحزبي السياسي، ويرى أن " عملها على دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين،جزء من نضال سياسي اجتماعي ثقافي عام" [4] ضد الإيديولوجيا القائمة.

[1] ـ نؤكد على إلحاق السينوية بالفلسفة المشرقية في هذه العبارة تفاديا للوقوع في المماهاة بين فلسفة أهل المشرق ككل ، وفلسفة المدرسة الخراسانية التي تزعمها ابن سينا ويطلق عليها أيضا " المدرسة المشرقية" في مقابل "مدرسة بغداد المغربية ، ليتضح أن المشرق والمغرب يتحددان في أدبيات الفكر الإسلامي على مستويين،المستوى الأول وهو المستوى "المشرقي" الضيق ،والمستوى الثاني وهو المستوى العام الذي يقسم العالم الإسلامي ككل إلى مشرق و مغرب وفقا للحدود التاريخية والثقافية المعروفة.

[2] ـ الجابري : نحن والتراث ، ص 146.

[3] ـ المرجع نفسه ، ص 148.

[4] ـ المرجع نفسه ، ص 148.

في سياق التوحيد الإيديولوجي بين "المشارقة الفرس" يعتبر الجابري " حكمة الإشراق السهر وردية لا تتجاوز معرفيا الفلسفة المشرقية السينوية ،فهي ليست سوى نسخة منها مكتوبة بمصطلحات "نورانية"، ولكنها مع ذلك ، بل وبسبب ذلك ، تفسرها إيديولوجيا ، لقد كانت الفلسفة المشرقية السينوية، في آن واحد تعبير عن وعي قومي مهزوم, ووعي إيديولوجي مقلوب"[1].

في نفس السياق تكون رسائل إخوان الصفا في "علم النفس" منخرطة في النضال الإيديولوجي وهي التي كانت تهدف إلى" التكوين النفسي للأتباع حتى يصبحوا مستعدين للتضحية بحياتهم في سبيل الحركة,لقد كانت الروحانية التي كرسوها في رسائلهم والتي استقوها من الفلسفة الدينية الحرانية، وسيلة لا غاية، لقد جعلوا منها المخذر الذي جعل أتباعهم ينقادون انقيادا أعمى ويواصلون الانقياد مهما طال الزمن ومهما تقلبت الظروف" [2]، هذا الحكم الذي يصدره دونما تردد, هو على درجة من الخطورة تجعل الصراع الإيديولوجي حرب مفتوحة ، بين الفرس والعرب، وهذا الحكم له من القابلية ما يتيح لنا أن نقرأ على ضوئه الراهن العربي في علاقته بإيران"الكيان السياسي الوريث للأحلام الفارسية".

إذن في" انتصار الإيديولوجي على المعرفي" يجد الجابري الحل لذلك التناقض الذي ميز شخصية الشيخ الرئيس، الذي عاش التجاذب بين الطبيب العقلاني ، والفيلسوف الغنوصي اللاعقلاني، وهو التناقض الذي يشي بمعالم شخصية يدفعها الكبرياء، والروح القومية الفارسية، إلى الاستكانة من أجل حشد الأتباع، و"امتلاك أنفسهم ثم أجسادهم" على النهج الإسماعيلي الباطني ، لتكون وقودا للمشروع الثوري النائم في ثنايا "المشائية الزائفة".

تجدر الإشارة أن مفاد هذه القراءة التأويلية التي يقدمها الجابري للحظة السينوية نجده بالتماثل عند قارئ آخر لهذه الفلسفة، وهو جميل صليبا الذي اعتبر الجهاز المعرفي للفلسفة السينوية "إفرازا من إفرازات الإنعكاس عن الحياة السياسية آنذاك"[3]، وأن أفكار ابن سينا أبعد ما تكون عن" رؤيا" السموات بل هي "أضغاث أحلام مفعمة ببخار الأرض"[4].

الخلفية الإيديولوجية للقراءة الجابرية للفلسفة السينوية:

لما كان المطرقة الجابرية شديدة الوقع على التماسك الذي ظلت تتزيى به السينوية في القراءات السائدة، وهو الذي كان قد قدم لها اعترافا بطابع الإدانة حين اعتبرها" من تلك الفلسفات الناجحة في إخفاء مضمونها الإيديولوجي ، حتى لتبدو و كأنها غير ذات علاقة بالصراع الإيديولوجي بالمرة،

---

[1] ـ المرجع السابق، ص 157.

[2] ـ المرجع نفسه ، ص 148.

[3] ـ محمد يحي: نقد العقل العربي في الميزان، مرجع سبق ذكره، ص 26.

[4] ـ حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، دار الفارابي ، بيروت، ط 6 ، 1988،ج 1، ص 93.

الشيء الذي جعل صاحبه، ابن سينا يبدو من جهته لا كمنتج للإيديولوجيا، بل كفيلسوف ابتعد بفلسفته عن الصراعات القائمة في مجتمعه، ومن هنا تعظم مكانته في أعين الكثيرين ، لكونه يبدو حينئذ وكأنه اخترق سياج الزمان والمكان" [1].

لما كان الأمر كذلك فإننا لا نستبعد أن يفتقد خطاب الجابري ـ وبنفس المطرقة الإيديولوجية ـ تماسكه، وهو الذي طالما أعتبر على درجة من التماسك والبرهانية المنطقية والواقعية، التي تعطي أحكامه ونتائجه المصداقية والمشروعية التي تطلبها أي منظومة فكرية، لا سيما وأن ناقد العقل العربي ما فتئ يلوح بشعاره الإيبستيمولوجي المترفع عن الإيديولوجيا ، ترفع ابن سينا عنها، ويظهر كما أظهر ابن سينا قدرة فائقة على التجريد ، ومن ثمة نتمكن من النفاذ بنظرنا عبر الشقوق الذي تحدثه هذه المطرقة في خطابه، فنقف على خطورته، كمفكر عربي معاصر ماثل ابن سينا في براعته في التمويه والإخفاء والتجريد المغلوط ، ولسان حال الجابري ، وهو غمرة التعالي التجريدي يقول معنيا ابن سينا"إن الفيلسوف الذي لا ينتج الإيديولوجيا ، هو أخطر فيلسوف ، إنه يعيد إنتاج أيديولوجيا سابقة، ولكن لا بوصفه إيديولوجيا، بل بوصفها فلسفة تقدم نفسها لا كتعبير عن صراعات اجتماعية أو مطامع قومية ،بل كنظرة مجردة إلى الكون والإنسان تدعي أنها نتاج الوعي المعرفي" [2]، وهنا تجدنا نتساءل ، وبإيحاء من الجابري أو بالأحرى من سقطاته التعميمية التجريدية، عن الإيديولوجي الثاوي خلف المعرفي في خطابه المدعي للنزعة العلمية، تساؤل يجعل أيدينا تقع كما وقعت يدا الجابري على كشاف الفضيحة والتلبس الإيديولوجي، وبالتالي يأخذ "حجمه الطبيعي" لا المكانة المتعاظمة في أعين بعض قرائه، فتنقلب صورته كما قلب الصورة السينوية في القراءات التي أعابها الجابري .

لا ندعي في هذا المقام مضاهاة الجهد العظيم والبراعة التأويلية ، الإبداعية التي أبداها ناقد العقل العربي في مشروعه الفكري المترامي ، بل كل ما في الأمر أننا نحاول تلمس الطريق إلى الخلفيات الإيديولوجية في خطابه ، بالاستعانة بأدوات الجابري نفسه ،وبالاستئناس بكثير من الدراسات التي ألقت الضوء على العتمة في فضاء هذا المشروع ، ولا بأس في هذا المقام ،أن نؤكد أن النصوص القوية التي نعتبر نصوص الجابري في دائرتها، تظل دوما مستعصية على الاستنفاذ، وليس أدل على هذه القوة بالنسبة للجابري، من تلك العناية التي يحظى بها ، ليس في أوساط الطلبة فقط ، بل في أوساط نظرائه وأقرانه من الفلاسفة والمفكرين، ونذكر منهم ، علي حرب، جورج طرابيشي وطه عبد الرحمن ومحمود أمين العالم وغيرهم كثير،كما بلغت قوة النص الجابري درجة صار معها محل ترجمات إلى

---

[1] ـ الجابري : نحن والتراث ، ص 149.
[2] ـ المرجع نفسه ، ص 149.

لغات مختلفة، وهل هناك ما هو أدل على قوة أثر فكري ما ، من اختراق الحدود اللغوية والثقافية الأصلية.

تخفيفا للمماثلة السابقة بين ناقد العقل العربي وابن سينا ، من جهة التمويه والإخفاء الإيديولوجي، نعتبر أن الجابري خلافا للشيخ الرئيس يفصح عن الوظيفة الإيديولوجية التي يسندها لمشروعه النقدي، ونجدها مبثوثة في مواضع عديد كتبه، هي وإن اتخذت تعبيرات مختلفة، مثل" تحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية"، أو "غرس أسس العقلانية في الفكر العربي المعاصر" [1]، أو "تدشين عصر تدوين جديد"، فإنها جميعا تتأطر بهدف إيديولوجي واحد هو "التنظير للنهضة العربية والتقدم"، مما يعني أن مشروع الجابري يخضع للإشكالية العامة للفكر العربي المعاصر وهي إشكالية الأصالة والمعاصرة، التي نعتبرها استعادة مغايرة لإشكالية العقل و النقل الكلاسيكية، وفي تحديده لمهمات الفكر العربي المعاصر إزاء هذه الإشكالية يقول"كيف يمكن للفكر العربي المعاصر أن يستعيد ويستوعب الجوانب العقلانية والليبرالية في تراثه ويوظفها توظيف جديدا في نفس الاتجاه الذي وظفت فيه أول مرة، اتجاه محاربة الإقطاعية والغنوصية والتواكلية وتشييد مدينة العقل والعدل، مدينة العرب المحررة، الديمقراطية والاشتراكية" [2]، وكأنه هنا يستعيد بصورة مطابقة الهدف المضمر الذي قرأه في ثنايا الفلسفة الفارابية وحلمها بإقامة دولة العقل.

وإذ نعتبر هذه المهمات التي حددها الجابري للفكر العربي المعاصر، بمثابة الناظم الإيديولوجي القبلي لمشروعه الفكري، فإننا مع محمد يحي لا نعفيه من "تهمة التأسيس الإيديولوجي " لقراءته للفلسفة المشرقية، وهنا تسري مماثلته بابن سينا وسائر من انتقدهم بدعوى اللاتاريخية وغياب الموضوعية والنزعة السلفية والإيديولوجية و ممارسة الحلم بديلا عن التفكير الواعي، لأن ما يعلنه الجابري ليس سوى تمويه وقلب وإخفاء لتوجه إيديولوجي مضمر، ينبني على نزعة مركزية عربية متعالية، لا تفسر سقطاتها إلا بردها إلى الأخر المغاير ثقافيا، حتى وإن كان هذا الآخر مندمجا في الفضاء الإسلامي منذ أمد بعيد، إلى هذا الحكم يذهب علي حرب في نقده للجابري، ويصل به النقد والتفكيك حد اتهام الجابري بالنزعة الشوفينية والتعصب للمغرب، وبالتالي لم تشفع له أدوات التحليل الإيبستيمولوجي التي وظفها في "بنية العقل العربي" في التغطية عن الطابع الإيديولوجي للتصنيف الثلاثي التراتبي، واعتماد المفاضلة بين المغرب(كذات) والمشرق (كآخر)، الأمر قاد النقد الذي يعتقد صاحبه أنه سائر في رحاب الإيبستيمولوجيا إلى التجني على قطاع واسع من التراث العربي الإسلامي ، وإتهامه بالظلامية وتكريس

[1] ـ الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1989، ص 112.
[2] ـ الجابري ، نحن والتراث ، ص 53.

الانحطاط ،وعليه تكون الأداة الأيبستيمولوجية قد خانت صاحبها، فانقلبت من" آلة لإنتاج المعرفة إلى آلة للدفاع عن الحقيقة "، وصارت "آلة لممارسة التمويه أو التلفيق أو التزييف"[1].

نزعة المفاضلة والمطب الإيديولوجي، وتهمة الشوفينية:

فلما انتهى التحليل البنيوي المزعوم بناقد العقل العربي إلى نتيجة مفادها أن العقل العربي يتركب من معقول عربي(البيان) ومعقول يوناني (البرهان)، ولامعقول قديم غير عربي(العرفان)، وأن سبب الانحطاط يرجع بالأساس إلى الدور الريادي الذي لعبه اللامعقول العرفاني، المتسرب إلى الثقافة العربية، عبر قناة محورية كبرى ،كانها ابن سينا، فان علي حرب يماثل بناءا على هذه الإحكام القيمية التحكمية بينه(الجابري) وبين "أولئك العرب الذين يعزون أسباب ضعفهم وفشلهم ومصائبهم إلى الغير، أي إلى الغرب المستعمر" أو" الإسلاميين الذين يؤمنون بصفاء الثقافة الإسلامية ويدعون إلى تنقيتها من الأفكار الدخيلة أو المستوردة من جهة اليونان قديما أو من جهة الغرب حديثا" [2]،وهو (الجابري) إذّاك "يتراجع عن مهمته النقدية ويقع أسير موقف إيديولوجي ، يحجب الموضوع المراد فحصه وتحليله "[3].

ويحيلنا علي حرب على ما يدل من كلام الجابري نفسه عل تعصبه للمغرب، ووقوفه(مع) بني قومه ضد الغرباء والدخلاء من المستعربين ، القادمين من بخارى وبلاد العجم أو المشرق البعيد ، وهو الكلام الذي ورد من ناقد العقل العربي الذي كان في مقام الرد على أحد متهميه بالتعصب من المصريين ، فعمد إلى استمالتهم ،بإلغاء الحدود القطرية عن طريق نوع من المجاملة، و اعتباره لنفسه مغربيا ، ولمنتقده المصري مغربيا،لكن الكلام بطبيعته المخاتلة يأبى إلا أن يخون صاحبه ، فتحدث الفلتة ، كهته التي يقولها المتهم" أتمنى أن يكتشف جميع الذين يتهموني بالتعصب للمغرب العقلاني ضد المشرق الصوفي...أن ابن سينا الذي قلت وأعود فأقول أن ابن رشد قد أحدث قطيعة مع فلسفته، هو من الشرق البعيد ، من بخارى ، من بلاد العجم ، أنه والرازي الطبيب الغنوصي، والغزالي ينتمون جميعا إلى مشرق يقع بعيدا عن الرقعة التي تمتد من المحيط إلى الخليج ، والتي قلبها النابض : مصر" [4]، وتأويل هذا الكلام "لا ينبغي أيها المصريين أن تنزعجوا من إدانتي لابن سينا ،فهو ليس مصريا، وبالتالي ليس مشرقيا حتى تدافعوا عنه، إذ لو كان كذلك لكنت خففت عنه النقد "، ولنا أن نتخيل ماذا سيكون رد الجابري لو كان محاوره من بلاد المشرق البعيد، إننا نقرأ في هذه العبارة مع علي حرب استباحة لأفكار عقول فذة لم يكن عيبها سوى أنها خلقت في أجسام غير عربية، وهي استباحة لا تليق بمن اضطلع

---

[1] ـ علي حرب: نقد النص, المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 2، 1995، ص118.
[2] ـ المرجع نفسه، ص119.
[3] ـ المرجع نفسه، ص119.
[4] ـ الجابري محمد عابد وحسن حنفي : حوار المشرق والمغرب، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط 1، 1990، ص 201.

بمهمة النقد الإيبستيمولوجي للتراث العربي الإسلامي، وهنا نتساءل لماذا يدين الجابري تعصب المستشرقين "لغربهم"، ويمارس هو نوعا من المركزية العربية التي يمكن أن تأخذ دائرتها في الضيق شيئا فشيئا، من العروبة، إلى المشرقية القريبة، إلى الأندلسية المغربية، إلى المغربية القطرية، ولربما إلى "العمالة" أو حتى إلى قبيلة الجبابرة؟؟ وهو الذي يقول في سياق الحوار المشار إليه أدناه "إن العرب جميعا من المحيط إلى الخليج يطلبون الكلمة ليعبر كل واحد عن خصوصية بلده وبلدته، حيّه"[1].

الإيديولوجيا التي تعاب على الجابري ههنا ليست "تلك الفكرة الناظمة للمشروع" باعتباره استجابة لرفع التحدي الحضاري للأمة العربية الإسلامية، لو كان الأمر كذلك لكان الإيديولوجيا مطلبا لا مطبا، وإنما تلك التي توجه الفعل التأويلي نحو قراءة ناضجة ، جاهزة ،معدة سلفا لتكون هي الحقيقة، و من ثمة تأتي جزئيات العملية المعرفية مشدودة ، عبر الأحكام التمهيدية ، إلى الغاية/ المنطلق، وهنا نكون أمام تأويل حالم ،لا أمام تأويل واصف، وأوضح صياغة عثرنا عليها لإمكان الحضور الإيديولوجي في الفعل المعرفي ، تلك التي عبر عنها يحي محمد وهو في مقام الكشف عن المطبات الإيديولوجية لمشروع الجابري، وقوله بحساب الإحتمالات لهذا الحضور، على قاعدة التمييز بين " التأسيس الإيديولوجي للمعرفة ،وبين توظيفها إيديولوجيا(بشكل بعدي)" [2]، وهو يقصد بالتأسيس الإيديولوجي للمعرفة" حضورها و دخالتها في كافة مفاصل العملية المعرفية وجزئياتها" [3]، وهذا النوع من الحضور يفقد المنظومة المعرفية اتساقها وتما سكها الداخلي.

أما التوظيف الإيديولوجي للمعرفة" التوظيف المعرفي المغرض ، الذي لا يأتي على حساب منطق المعرفة ،فيقلبه"[4]، هو إذن توجيه الفعل المعرفي ، وقد تأسس على قدرة "أكسيومية" داخلية، لخدمة غرض عام معلن، ويصل محمد يحي إلى القول أنه"يمكننا على هذا الأساس أن نحدد القيمة الاحتمالية للفضول الإيديولوجي، في علاقاته بجزئيات العملية المعرفية، وذلك من خلال ما تتمتع به هذه العملية من قدرة أكسيمية، حيث كلما كانت المعرفة شديدة المغنطة والارتباط، كلما كانت القيمة الاحتمالية للفضول الإيديولوجي ضعيفة، مما يعني أن الإيديولوجيا تخبو وتغيب حينما يكون هناك اتساق وارتباط بين مفاصل المعرفة ضمن المنظومة أو المذهب الواحد"[5]، وهذا التمييز على الرغم من "نظريته" يفيد في مسائلة القراءة الجابرية لفلسفة الفارابي وابن سينا، ومختلف نصوص التراث العربي الإسلامي، عن الطابع الذي حضرت به الإيديولوجيا داخل هذه القراءة، هل هو الطابع التأسيسي أم الطابع التوظيفي؟.

---

[1] ـ المرجع السابق، ص 202.
[2] ـ يحي محمد: نقد العقل العربي في الميزان، مرجع سابق، ص 19.
[3] ـ المرجع نفسه ، ص 18.
[4] ـ المرجع نفسه ، ص 27.
[5] ـ المرجع نفسه ، ص 19.

نقد محمد يحي ينصب على الكشف عن البعد التأسيسي للإيديولوجيا في قراءة الجابري للتراث الإسلامي، ويرى أن الفارابي لم يقم في فلسفته بعملية قلب أو تحويل أو تمويه، وما إلى ذلك من أوصاف وفرتها المنهجيات التأويلية المعاصرة،كالبنيوية والتفكيكية والتحليل النفسي والماركسية، ويثبت بالمقابل الطابع التوظيفي لفلسفة الفارابي ، من حيث أنها وظفت" الإنتاج المعرفي خدمة لبعض الأغراض التي حلم بها أو التي طمح إلى تحقيقها،دون أن يتجاوز المقاييس الفلسفية المعترف بها"[1].

أما بشأن السينوية،فيثبت محمد يحي عكس ما تذهب إليه القراءة الجابرية، ويربط بنائها المعرفي لا بـ"الوعي الفارسي المهزوم"، بل بالمنطق الداخلي [2] والجهاز المعرفي للفعل الفلسفي بشكل عام،إذ لو صدق أن نظرية الفيض السينوية التي تم استقائها من الفارابي، هي مجرد انعكاس للواقع الاجتماعي والسياسي الراهن للشيخ الرئيس، لكان هذا التفسير صادقا أيضا ،بالنسبة للفلسفة الإغريقية القائمة على التجريد الإلهي في جوهرها ،لأن ما يصدق في تفسير ظاهرة ما ، يصدق في تفسير جميع الظواهر المطابقة، والمنتمية إلى صنف الظاهرة الأولى، وبالتالي نقول" أن الفلسفة الإغريقية انعكست **<u>عن</u>** الحياة السياسية للخلافة العباسية قبل ولادتها بقرون طويلة.؟؟" [3].

ومما سبق يتضح أن القراءة الجابرية للفلسفة المشرقية كانت تؤطرها الفكرة الغاية / المنطلق، التي مفادها أن الصالح من تراثنا لأن يأخذ كمادة للمشروع النهضوي العربي هو " المشروع الثقافي الأندلسي " الذي أرسى دعائمه كل ابن حزم وابن باجة وبلغ أوجه مع ابن رشد" وبالتالي لا سبيل إلى إضفاء هذه القيمة على الفلسفة العقلانية المغربية، المستندة إلى السلطة المعرفية الأرسطية، والتي شكلت روح المشروع الأندلسي المغربي ككل ، إلا بسلب القيمة عن نظيرتها المشرقية، وطبيعي وفق هذا التبرير أن ينال ابن سينا باعتباره واجهة هذه الفلسفة ، ما ناله من أحكام .

وطبقا للمثل السائر الذي صار عند الجابري قاعدة إبستيمولوجية في الحد والتعريف والحكم ،"بضدها تعرف الاشياء"، كان طبيعيا أيضا أن تؤول كثير عمليات المقارنة التي يجريها ناقد العقل العربي إلى ما يشبه صراع النقائض الوهمية التي يصطنعها لمشروعه ، كمقدمات نظرية تقوم مقام النتائج أو الإحكام القبلية، بينما هو يوهم قارئه بالنزعة الإستدلالية ،حين يستدرجه بلغة ومنهج التحليل الإيبستيمولوجي إلى نتائج لا يجد مناصا من قبولها ،على غرار مقارنة العقل العربي بالعقل الغربي، أو التناظرات التي أقامها بين الحقول المعرفية المشرقية والمغربية، بين أصول الشافعي و أصول الشاطبي، تاريخ الطبري

---

[1] ـ المرجع السابق، ص 27.

[2] ـ يميز محمد يحي في مناهج قراءة التراث ،بين التحليل الجواني ، المستأنس بالمنطق الداخلي الأصلي للمعرفة التراثية ، والمنهج البراني القائم على تحري أثر الظروف الخارجية، الآتية من الوسط الاجتماعي والسياسي و الجغرافي، ويعلن انتصاره للمنهج الأول وينتقد الثاني الذي يحشر الجابري ضمن دائرته.

[3] ـ المرجع نفسه، ص 27.

وتاريخ ابن خلدون ، بين فلسفة ابن سينا وفلسفة ابن رشد ، إلى غير ذلك من أشكال الصراع والتناقض التي يحولها إلى أدوات تحليلية ، ليتبين أن الوظيفة التي أسندها الجابري لمفهوم النظام المعرفي ليست" وحدوية كما هو الحال مع فوكو ، بل هي وظيفة تشطيرية" [1]، إذ أن كل جهد مؤلف الكلمات والأشياء كما يعتقد طرابيشي كان نحو إيجاد الوحدة الباطنة الثاوية خلف مظاهر الإختلاف الظاهرة في الثقافة الغربية، بينما كانت جهد الجابري منصبا على تأكيد الاختلاف حتى فيما يبدو متجانسا،من أجل تأكيد قناعتة القبلية المؤسسة على مفاضلة المشرق بالمغرب،وهي القناعة التي تنم عن هاجس سياسي بالغ في استحضاره" ناسيا أن تغليب الحسابات السياسية في مجال النظر يقلص من جذوة الفكر ويناعته ، كما يقلل من جرأته، ولعله يبعد عنه شحنة الإقدام التي تعد جزءا عضويا من روح الإبداع في الثقافة والفكر"[2] .

---

[1] جورج طرابيشي: نقد نقد العقل العربي، إشكاليات العقل العربي، دار الساقي ، بيروت، ط1، 1998، ص 286.
[2] ـ كمال عبد اللطيف: أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء بيروت، ط1، 2003، ص 97.

المبحث الثاني

مقولة القطيعة والخلفية الايديولوجية

لقد أثارت مقولة القطيعة الابستيمولوجية بين الفلسفة المشرقية والفلسفة المغربية اعتراضات عديدة من طرف الكثير من المفكرين، وقد حدد الجابري الفوارق بين اللحظتين على مستويين، على مستوى المنهج والإشكالية، ففي المشرق كانت الفلسفة محكومة بإشكالية التوفيق بين الحكمة والشريعة في إطار علم الكلام، أما في المغرب فلم يعد هناك ذلك الحجاج العقائدي ولا الفرق الكلامية، وكان من الطبيعي أن تكون الميتافيزيقا وجهة المشارقة لإيفائها بالغرض المعرفي والإيديولوجي، أما المغاربة فكانت وجهتهم العلوم العقلية والطبيعية، من رياضيات وفلك وطب ومنطق، وحتى عندما اتجهت الفلسفة المغربية إلى المنطق الأرسطي فان الجابري كان يؤكد على الحرص الرشدي على تطهير منطق أرسطو ورفع القلق عن عباراته.

مفهوم القطيعة كما يوظفه الجابري، يضطلع بوظيفة إجرائية، وهو يقول: "إن الفلسفة العربية في المشرق كانت لاهوتية الابستمي والاتجاه بسبب استغراقها في إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، وأن الفلسفة العربية في المغرب والأندلس كانت، ومع ابن باجة خاصة علمية الابستمي، علمانية الاتجاه بفعل تحررها من تلك الإشكالية"[1].

ابن باجة والقطيعة الابستمولوجية:

يحدد الجابري بداية القطيعة بين الفلسفتين في الفيلسوف المغربي ابن باجة الذي قطع مع فلسفة أهل المشرق على مستويات عدة، بدئا من التخلي عن إشكالية التوفيق بين الفلسفة والدين وعدم الاعتبار للمشاهدات الصوفية والطرق غير العقلية في المعرفة، بالإضافة إلى نقضه لنظرية الفيض، إلا أن هذا الاختلاف الذي دشنه ابن باجة عن اللحظة المشرقية لم يعتبر من طرف محمد يحيى مسوغا للجابري للقول بالقطيعة الابستيمولوجية ، "و حتى مع افتراض عزوف ابن باجة كليا عن الانشغال بإشكالية الفلسفة والدين فان ذلك لا يعني القطيعة من الناحية الابستيمولوجية"[2]، فهو على غير ما يعتقد الجابري لم يفكر خارج الإطار والروح التي فكر بها غيره من فلاسفة المشرق، لذلك كان حضور أرسطو وأفلاطون والفارابي واضحا في نظرة ابن باجة إلى الوجود.

بشأن عدم احتفاء ابن باجة بنظرية الفيض يُعترض على الجابري بأن عدم ورود نصوص لابن باجة في هذا الشأن ليس دليلا على أن ابن باجة يعارض نظرية الفيض، إذ لو صح أنه كان أرسطيا لكان

---

1 - الجابري محمد عابد : نحن والتراث – قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط6، 1993، ص 09.

2 - يحي محمد: نقد العقل العربي في الميزان، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط 1، 1997، ص 144..

اعترف ولو ضمنيا بالفيض "لأن أرسطو يقر بقاعدة الإمكان الأشرف التي تتضمن نظرية الفيض كليا"[1].

كما أن قول الجابري برفض ابن باجة للمشاهدات الصوفية لا يصمد أمام النقد من حيث أن فلسفة هذا الأخير تنتهي إلى التصوف العقلي، بالتالي يكون قد تفرد بإقامة العلاقة بين الفلسفة والتصوف، إذ ليس لديه اعتراض على الصوفية سوى من جهة عدم التزامهم بالنظر العقلي الذي يعتبره شرطا للمعرفة الصوفية، هكذا إذن يبطل محمد يحي قول الجابري للقطيعة الابستيمولوجية لدى ابن باجة.

ابن طفيل والقطيعة الابستمولوجية:

ولو انتقلنا إلى ابن طفيل فإننا نجد من يستغرب اعتبار الجابري له فيلسوفا أرسطيا لأن صاحب "حي ابن يقضان" يعلن في مقدمة هذه القصة أنه سيعرض الحكمة المشرقية كما رواها الشيخ رئيس ابن سينا، لكن الجابري يعتبر تلك الإشارة الواردة في مقدمة القصة لبسا لا ينبغي أن يدفعنا إلى غير تصنيف ابن طفيل مغربيا، وإصرار الجابري عن هذا التوجيه، يرى فيه محمد يحيى مكابرة وتجاهل لكل ما قاله ابن طفيل ،" فمقدمة القصة شاهدة بجميع أجزائها وتفاصيلها على أن فيلسوفنا يتبنى الفلسفة المشرقية ويراها الحق الذي يجب إتباعه، بل وينتقل كل من لم يغص في غمار الروح الصوفية من أصحاب العقل والفلسفة... وإلا فما الداعي لأن يكلف نفسه في بحثها والكشف عن أسرارها"[2].

فضلا عن ذلك نجد ابن طفيل ينتقد منتحلي الفلسفة في مقابل أهل الذوق والولاية ومن هؤلاء ابن باجة حيث يعرضه إلى نقد شديد، بل هو يؤاخذه على انتقاصه للصوفية لكونه اعتبر مشاهداتهم قائمة على القوة الخيالية في الوقت الذي وعد أن يكون حال السعداء ضمن شروط أوجبها تتعلق بجانب النظر وعلى هذا اعترض ابن طفيل على ابن باجة قائلا في حقه" لا تستحل طعم شيء لم تذق، ولا تتخبط رقاب الصديقين"، ويستدل البعض من المفكرين على صوفية ابن طفيل وسينويته بكونه كان يتفادى ذكر ابن رشد، إذ يذكر ابن باجة ويعتبره فريد عصره بالرغم من بعض المؤاخذات ولا يذكر ابن رشد رغم صداقته له بل يقول وهو يعني من فيهم ابن رشد "وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا فهم في حد التزايد أو الوقوف على غير كمال، أو ممن لم تصل إلينا حقيقة أمره" [3]، وبالتالي أن الجابري كان يقرأ ابن طفيل قراءة تعسفية لجعلها موافقة للصورة التي يضعها في ذهنه عن الفلسفة المغربية لتكون منطلقا للنهضة العربية، "وعليه فان ما كان يريده إنما هو محض الايديولوجيا التي آثرها على الحقيقة المعرفية

[1] - المرجع السابق، ص 145.
[2] - المرجع نفسه ، ص 148.
[3] - المرجع نفسه ، ص 148.

الأمر الذي ظهر في فلتات لسانه عندما كان يحاور الأستاذ فهمي جذعان الذي استشكل ضم ابن طفيل إلى الفلسفة المغربيين، فكيف يكون ابن طفيل مغربيا وهو الذي وجه نقدا شديدا لابن باجة، وفي رده عن هذا الإشكال ارتكب الجابري خطأ معرفيا حاول تبريره على حساب الحقيقة حينما تأول ما عناه ابن طفيل في نقده لابن باجة على انه كان يعني تفسير ابن باجة بأن يكون مشرقيا أي أنه لم يتبن نظرية الفيض الاتصالية ، بينما حقيقة ما قصده ابن طفيل هو أن ابن باجة لم يصل إلى حالة الاتصال الفيضية بسبب انشغاله بالدنيا، وبالتالي يظهر الاضطراب في قراءة الجابري بعد أن سعى إلى توحيد الفلسفة المغربية إشكاليا وابستميا نجده يضرب أحد الفيلسوفين المغربيين بالآخر وهنا يبدوا جليا إن التأويل كان محكوما بالغرض الايديولوجي[1].

إيديولوجيا الجابري تقوم على توجيه مسار البحث عن آليات التقدم إلى الفلسفة المغربية، الأمر الذي يتطلب منه قراءتها بالشكل الذي يجعلها عقلانية وأرسطية حتى وإن كان أهلها يعلنون بشكل مباشر عما يتعارض مع ذلك ، بالمقابل تدفع ذات الايديولوجيا الجابري إلى إسقاط العقلانية عن فلاسفة اللحظة المشرقية حتى وان كانت نصوصهم تطفح بها، وبعد أن يشعر الجابري بالحرج وهو إزاء هذه المهمة الملتبسة وأمام الانتقادات والاستشكالات التي يطرحها قراءه حول كثير من أحكامه نجده بلغة تبريرية يقول: "والمهم هو إما أن تكون الثقافة العربية الأندلسية قد تحركت في الساحة المشرقية نفسها، أو أنها قد تجاوزتها والحقيقة أننا إذا أردنا أن نجد تاريخا حقيقيا للفلسفة العربية الإسلامية فيه شيء من التقدم وشيء من الانتقال إلى ما هو أبعد، فهذا التاريخ لا يمكن أن نجده إلا إذا بنيناه على أساس أن النظرة الأندلسية المغربية قد تجاوزت منهجيا النظرة المشرقية"[2].

ابن رشد والقطيعة الابستمولوجية:

أما عندما يصل الجابري عند ابن رشد فيرفع القطيعة إلى أعلي درجاتها، ويرى أنه يمثّل قمة البرهان في الفلسفة العربية بسبب عودته إلى نقاء الفلسفة الأرسطية وهنا يجعل فيلسوف قرطبة النقيض المباشر للشيخ الرئيس ويقدم الاثنين على أنهما مفكرين متناقضين لزمنيين مختلفين والقطيعة بينهما تتسع لتشمل الإشكالية والمنهج والمفاهيم معتبرا أن ابن رشد حقق تقدّما على ابن سينا "في ميدانهما المشترك وداخل الثقافة نفسها التي ينتميان إليها معا"[3].

القطيعة على مستوى الإشكالية:

---

[1] - المرجع السابق، ص 151.
[2] - الجابري محمد عابد: التراث والحداثة، ص 331 .
[3] - الجابري محمد عابد، نحن والتراث، ، ص 212.

على مستوى الإشكالية يعتبر الجابري أن ابن رشد خرج عن القاعدة التي كرستها الفلسفة المشرقية باعتبارها لـ"ما في الدين مثالات لما في الفلسفة" وتحرك ضمن إطار الفصل وتحقيق الاستقلالية لكل طرف الدين والفلسفة إذ يكون من شأن ذلك أن يحفظ لكل منهما هويته، لكن هل حقق ابن رشد فعلا هذه القطيعة أم الأمر لا يعدو أن يكون قراءة تعسفية موجهة بهاجس الايديولوجيا.

في الحقيقة أن ابن رشد لم يخرج عن إشكالية التوفيق بين الفلسفة والدين بل كان دأبه إثبات الاتصال بينهما ويقر بان الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع معترفا بأنها قد تدرك ما تبحث عنه وقد لا تدركه الأمر الذي يعوّل فيه على الشرع[1].

وفي كتاب فصل المقال يعتبر أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة... وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة[2].

لكن هذا لا يعني ابن رشد يفصل بينهما "فكل شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها ومن سلم أنه يمكن أن تكون هنا شريعة بالعقل فقط فانه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي"[3].

من هنا يتضح ابن رشد لم يخرج عن طريقة المشارقة في اعتبار ما في الشريعة مثالات لما في الفلسفة، مستعيدا التصنيف الثنائي للناس إلى عامة وخاصة وللنصوص إلى ظاهرية وباطنية، "هو لم يكن ظاهريا حزميا كما يحلو للجابري أن يضفي عليه هذه العلاقة لكي يؤكد فيها امتداده المغربي الصرف "[4].

وقانون التأويل عند ابن رشد يشهد عكس ما يذهب إليه الجابري في القول بانفصاله عن الفلسفة المشرقية من حيث انه يجيز تأويل النص عندما يكون ظاهره مخالفا للبرهان، وهو يقول:"ونحن نقطع قطعا أن كلما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي وهذه قضية لا يشك فيها مسلم ... بل ما من منطوق به في الشرع مخالفا بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر الشرع وتُصفحت سائر أجزائه. وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد"[5].

---

[1] - ابن رشد: تهافت التهافت، المطبعة الكاثوليكية بيروت، د ط، د ت، ص 503.

[2] - أبو الوليد محمد ابن رشد : فصل المقال في تقرير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)، تقديم: محمد عابد الجابري, مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت، ط 4، ص 125 .

[3] - ابن رشد: تهافت التهافت، ص 584.

[4] - يحي محمد: المرجع السابق، ص 155.

[5] - أبو الوليد محمد ابن رشد : فصل المقال، ص98.

لكن الجابري يصر على أن يكون ابن رشد خارج الإطار الذي رسمته الفلسفة المشرقية في التعامل مع النص الديني بالرغم من التشابه بينهما، من حيث أن ابن رشد كان يستلهم النظريات الفلسفية الرائجة في المشرق، لاسيما حول القضايا المتعلقة بالمعاد النفساني وحشر الأجساد.

كل هذا يعتبر دليلا على بطلان دعوى القطيعة على مستوى الإشكالية ويكفي أن يكون عناوين أحد كتب ابن رشد تدل دلالة صريحة على انشغاله بإشكالية العلاقة بين الحكمة والشريعة، التي رأى فيها الجابري إشكالية مشرقية، وليس صحيحا كما يعتقد الجابري أن ابن رشد "قدم مشروعا بالتمسك بظاهر النص وتعامل معه تعاملا برهانيا"[1]، "وهذا يعني أنه قدم مشروعا لتأسيس الدين على الفلسفة وهو نفس المشروع الذي شيده فلاسفة المشرق"[2].

القطيعة على مستوى المنهج:

بالنسبة للقطيعة على مستوى المنهج يرى محمد يحيى أن الجابري مخطئا في اعتباره للمنهج الرشدي برهانيا بخلاف المنهج عند المشارقة الذين سيطرت العقلية القياسية على منهجهم، وهنا يلجأ الجابري إلى مقابلة نصوص ابن رشد بنصوص ابن سينا، ويستنتج من خلال ذلك أن فلاسفة المشرق يتحركون في تفكيرهم ضمن منطق ثلاثي القيمة ويستدل على ذلك بثلاثيات من مثل (الممكن، الواجب/ الممكن بذاته/ الواجب بغيره)، و (القديم/ الحادث/ الحادث بالذات والقديم بالزمان)، وكذا (العلم بالكليات/ العلم بالجزئيات/ العلم بالجزئيات على نحو كلي) [3]، وبالرغم من أن الجابري يدرك أن التطورات الابستمولوجية أبانت عن تهاوي المنطق التقليدي القائم على الثنائية وظهور مناطق عديدة تقوم على تعدد القيم فانه يصر على المفاضلة بين المنطق المشرقي الثلاثي القيمة والمنطق المغربي الثنائي القيمة، وإضافة إلى الأمثلة التي ذكرها الجابري نجد للمنطق الثلاثي صورا أخرى كالمنزلة بين المنزلتين كقيمة ثالثة بين الكفر والإيمان عن المعتزلة، والقول بالكسب كحد وسط بين الجبر والاختيار عند الاشاعرة، فضلا عن ذلك تنكشف التعسفية في دعوى القطيعة المنهجية عند ابن رشد التي يدافع عنها الجابري من خلال النص الرشدي ذاته الذي كان يلجأ إلى القيمة الثالثة لفك التعارض بين القيمتين الأصليتين كما يظهر مثلا في تفسير القضاء والقدر ومحاولته التوسط بين الجبر والتفويض.

ما قيل بشأن القطيعة الإشكالية يقال بشأن القطيعة المنهجية بشكل يجعل القراءة الجابرية اديولوجية التأسيس وأن الجابري "لاتهمه الفكرة بقدر ما تهمه الايديولوجيا التي علت رأسه بالكامل، ذلك أنه

---

[1] - الجابري: بنية العقل العربي، ص 531.
[2] - يحي محمد: المرجع السابق، ص 158.
[3] -الجابري: نحن والتراث، ص 75.

يمارس عملية التعظيم والتصغير الشموليين، فهو يعظم كل إنتاج ونهج يمارسه الفكر الأرسطي والمغربي وفي المقابل انه يذّم ويحتقر كل إنتاج ونهج يتعلق بالفكر المشرقي والعرفان ولم يعي أن هناك الكثير من الاتفاقات بين الفريقين، انه كان يقوم بعملية ضخمة من لعبة المخاتلة الأمر الذي ورطه أن يقع في التناقض والتهافت"[1].

المثال في الكيل بالمكيالين في القراءة الجابرية هو استخدام آليات القياس، كآلية إنتاجية علمية قديمة أشاد بها الجابري ولم يعترض عليها لكن حينما يقع تحت ضغط الايديولوجيا يعتبرها عيبا عند المشارقة ويتغاضى عنها أصلا عند المغاربة، فكيف يمكن أن تكون الفكرة نفسها عند المشارقة مذمومة وعند المغاربة ممدوحة، وبمحاكمة خطاب الجابري بنموذجه الفلسفي والابستيمولوجي ممثلا في ارسطوا الذي نجده في بعض مواقفه الفلسفية يستند إلى آلية القياس، فهو من أمثلة ذلك اعتماده للإنسان كشاهد لمعرفة الله كغائب من حيث أن مشكلة العلم الإلهي لا تحل إلا بالقياس على العلم الإنساني.

وعندما تسيطر الايديولوجيا على الفكر وتحول ممارسته إلى نوع من التعصب الكروي الذي يقوم على مسلمة المنتصر والمهزوم فان كثيرا من الحقائق يتم تجاهلها رغم وضوحها، فلو سلمنا أن ابن رشد قطع مع المنهج القياسي وأسس للبرهان فانه ينبغي التنبيه إلى أن البرهانية المغربية التي يفضلها الجابري عن القياسية المشرقية لا تكون سوى نسبية ، بحكم ارتباطها بمقدمات شرطية لا تكتسب النتائج المعقولية إلا بالتوافق معها، وبالتالي تعدد المقدمات يؤدي إلى تعدد المعقوليات، الأمر الذي يجعل المنطق الأرسطي الذي ينتصر له ابن رشد منطقا نسبيا وغير واف بالغرض خارج شروطه النظرية.

في نظر جورج طرابيشي يقوم مشروع محمد عابد الجابري في نقد العقل العربي على إقامة قطيعة مزعومة بين مدرسة مشرقية اشراقية ومدرسة مغربية برهانية وأن رواد المشروع الثقافي الأندلسي المغربي تحركو ا جميعا من أجل رد البضاعة في المشرق إلى المشرق والكف عن تقليد المشارقة وتأسيس ثقافة أصيلة مستقلة عنهم، لذلك دافع طرابيشي عن وحدة العقل العربي الإسلامي مستنكرا العزل والتفكيك الذي ما رست الابستمولوجية الجابرية، لذلك نجده في إطار نقد نقد العقل العربي يرمي الجابري بالتعصب.

هذه التهمة وعلى وعي طرابيشي بخطورتها، فانه يمضي في التدليل عليها من خلال فرضية العمل المضمرة التي تأسست عليها كل أحكام الجابري وقادته على وجه الخصوص إلى توحيد صفوف

---

[1] - يحي محمد: المرجع السابق، ص 160.

المغاربة واصطناع التضامن بينهم ضدا للمشارقة الأمر الذي جعل ابستيمولوجيا الجابري ابستيمولوجية جغرافية في اعتقاد طرابيشي.

من اجل تفادي التعميم يرى طرابيشي أنّ العصبية عند ناقد العقل العربي هي منه وليس من أعضاء المدرسة المغربية المفترضة، فهي محض عصبية جابرية "فهي مسقطة عليهم إسقاطا من خارج عصرهم، وانعكاسا لهموم وتحيزات ايديولوجية ما كان يعرفها عصرهم"[1].

يستدل طرابيشي على قوله بعصبية الجابري لا عصبية المغاربة، بالإحالة إلى اعتراض علي أومليل ـ وهو باحث مغربي ـ على الجابري في التوافق والتجانس الذي فرضه على الفلسفة المغربية، بحيث رأى علي أومليل أن ابن رشد انتقد الفلاسفة كلهم مغاربة ومشارقة، ويدفع التعصب الجابري إلى اعتبار دعوى اومليل خطيرة، وبنوع من التحدي يطلب منه "أن يأتي بكلمة واحدة ينتقد فيها ابن رشد ابن باجة أو ابن طفيل، وفي لغة عناد يقول أنا لم أعثر على شيء في جميع كتبه"[2].

نقض دعوى القطيعة نجد عند المفكرين المغاربة من أمثال طه عبد الرحمن وعلي أومليل ، فهذا الأخير يعتبر أن " المفاهيم الأساسية والموضوعات التي ارتكز عليه الخطاب الرشدي جعلته لا يخرج عن الخطاب التقليدي العام ... والإضافة الرشدية تتعلق فقط بإغناء هذه المفاهيم بكل المعارف الفلسفية التي صاغها صياغة فذة، أضف إلى ذلك أن الموضوعات التي دار عليها الخطاب الرشدي لم تخرج عن الموضوعات التقليدية للفلاسفة والمتكلمين جميعا: الله ، العالم، والزمان والإرادة والنفس وغيرها"[3].

ولم يصّر الجابري على رفض دعوى نقد ابن رشد للفلاسفة المغاربة إلا لكونها تتعارض مع مقولة التجانس والتضامن بين المغاربة في مواجهة المشارقة، ومن قبيل إفساد هذه الوحدة المغربية أن نقول أن ابن رشد انتقد ابن باجة وابن طفيل، ويستتبع هذا القول أن ابن باجة وابن طفيل لم يكنا أرسطيين ما دامت الأرسطية صفة جوهرية في الفلسفة الرشدية ، هكذا بدا الجابري منفعلا في الرد على مغربي رأى رأيا يصب في اتجاه مقابل للقول بوحدة المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس.

ويمضي طرابيشي في تفكيك ابستيمولوجيا الجابري الجغرافية بتفنيد دعوى الوحدة والتضافر المغربي بالإحالة إلى دلائل عكسية تؤكد التنوع والتصحيح المتواصل بين الفلاسفة المغاربة، ونجده هنا يستأنس بمفكر مغربي معاصر اشتغل على المتن الرشدي وهو جمال الدين العلوي الذي ميز في قراءته

---

[1] ـ طرابيشي جورج: نقد نقد العقل العربي، وحدة العقل العربي الإسلامي، دار الساقي، بيروت، ط2، 2007، ص140.

[2] ـ أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في المغرب الإسلامي، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1، 1981، ص278.

[3] ـعلي أومليل: في التراث والتجاور، المركز الثقافي العربي, الدار البيضاء ،بيروت، ط1، 1990، ص 36- 37.

لهذا المتن في علاقته مع فلسفة ابن باجة بين طورين، " الطور الذي كان فيه ابن رشد ما يزال يقرأ أرسطو بعيون آخرين أو يتأول كلام أرسطو على ضوء تأويلات الآخرين، ويأتي في مقدمتهم الاسكندر وثام سطيوس من الشراح القدماء، والفارابي وابن باجة من فلاسفة الإسلام، وفي الطور الثاني يقطع مع ابن باجة" [1].

أما بشان علاقة ابن رشد بالفيلسوف مغربي آخر هو ابن طفيل، فيبدو واضحا تعسف الجابري في ضمه إلى الفلسفة المغربية بالرغم من إعلانه عن انتسابه إلى الحكمة المشرقية، وقد سبقت الإشارة إلى اضطراب الجابري بخصوص هذه النقطة وتطويعه لما ورد في مقدمة حي ابن يقضان لتخريج علاقة على المقاس بين ابن طفيل وابن باجة والفلسفة المشرقية، علاقة من شأنها تجنيب الجابري الوقوع في مجابهة فيلسوف مغربي لفيلسوف مغربي آخر وبالتالي إفساد الوحدة المفترضة.

"تاريخ الفلسفة في الأندلس كان، إذا، تاريخ انقطاع أكثر منه تاريخ اتصال، تاريخ نشوء منه متكرر أكثر منه تاريخ تطور، يعاود أو يكاد دوما من نقطة الصفر بدون نمو عضوي"[2].

هكذا يكشف نقاد الجابري عن الخلفية الإيديولوجية لمقولة القطيعة كما يكشفون عن مفارقات أخرى لمشروعه التأويلي، من مثل التناقض بين القول بعروبة العقل وبين إدراج كثير من العناصر الدخيلة في تكوين هذا العقل ومن هذه المفارقات أيضا ازدواجية المعايير في الحكم على النصوص، كقبوله للشيء ورفضه في آن واحد لدواعي الايديولوجيا كما هو الحال في موقفه المتناقض إزاء فكرة السعادة والاتصال والعقل الفعال حيث يرفضها حينما يتعلق الأمر بفلسفة ابن سينا وغيره من المشارقة ، لكنه لا يعترض عليها حينما تكون صادرة عن فلاسفة المغرب[3].

ومما له دلالة واضحة على اديولوجية التأويل عند الجابري، طريقته في انتقاء النصوص وإشهادها على ما يذهب أو ما يريد أن يذهب إليه، وبالمقابل يتجاهل النصوص التي تعاكس مسعاه، وفي أحسن الأحوال "يلوي عنقها"، والأمثلة على ذلك كثيرة منها ما أشرنا إليه بخصوص مقدمة ابن طفيل في حي ابن يقضان وتجاهله لعلامات العرفانية عند ابن خلدون، ولدواعي إيديولوجية أيضا يتجاهل الجابري النزعة العقلية في النص العرفاني ويتعامل مع الفكر العربي الإسلامي بنظرة تسيطر عليها المعيارية الأرسطية التي لم يكن الخطاب الرشدي مشرقا إلا لاستلهامه له، وعليه كان الجابري يتصرف مع قناعاته تصرفا سلطويا يزيح كل ما يعارضها، فهو عندما أعاب على الفكر الإسلامي منطقه الثلاثي

---

[1] - جمال الدين العلوي: المتن الرشدي، دار توبقال الدار البيضاء، ط 1 ،1986 ، ص171.
[2] - طرابيشي جورج: وحدة العقل العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 163.
[3] - يحي محمد: المرجع السابق، ص 200.

وأشاد بالثنائية الأرسطية فانه يغمض عيناه عن القيمة الثالثة في بعض نصوص أرسطو لتأكيد الثنائية، وأخيرا نبين أن الجابري في ما يزعم أنه تأويل ابستيمولوجي "نهى عن أشياء وأتى بمثلها"، فعلى طول تحليله للنظام العرفاني كان يعتبر العقل غائبا داخل هذا النظام ، وضعه في حكم المستقيل، لكن أثناء الممارسة يقع الجابري في توظيف آليات هذا النظام، بعد أن كان ينكرها، كآلية الربط بين الأشياء وإخضاعها للقياس بمجرد وجود شبه أو مناسبة كقوله للطبيعة الجغرافية للعقل العربي ، وربطها بجزئيات الصحراء وقطرات المطر بالمقابل يصف العقل الإغريقي بالعقل الاتصالي ويربطه بانتداب المياه في البيئة البحرية الإغريقية "فجميع هذه المفارقات وغيرها جعلت من مشروع الجابري عبارة عن أحلام فكرية لا تمت إلى الواقع بصلة"[1].

القطيعة الابستمولوجية وقراءة الشاطبي:

يضع الجابري الشاطبي في منزله أساسية داخل المشروع الثقافي الأندلسي فهو أحد أقطابه إضافة إلى ابن حزم وابن رشد وابن خلدون، وقد اسند لصاحب الموافقات والاعتصام دور إعادة تأصيل أصول الفقه وتأسيس البيان على البرهان، وذلك من خلال "توظيف جملة من المبادئ والمفاهيم والإجراءات المعرفية التي كانت تؤسس التفكير العلمي البرهاني في ذلك العصر ولازالت تؤسسه إلى اليوم"[2].

وبلغة مندفعة تصور الجابري أنه مكتشف الشاطبي يقول: "هناك شخصية علمية أندلسية عاشت بعد ابن رشد بنحو قرنين وعاصرت ابن خلدون لم تحظ بما تستحق من الاهتمام، على الرغم من أنها ترقى إلى مستوى هذين الرجلين. والحق أنه إذا كان ابن رشد يمثل قمة ما وصل إليه العقل العربي في ميدان الفلسفة، وإذا كان ابن خلدون يمثل أوج الفكر التاريخي والاجتماعي في الثقافة العربية الإسلامية، فان الشاطبي يمثل قمة ما وصل إليه العقل العربي في ميدان الأصول"[3].

وبما أن أرسطو يمثل عند الجابري قمة المعقولية فإننا نجده يضفي على الأصول الشاطبية الصبغة الأرسطية على غرار عقليات ابن رشد وتاريخ ابن خلدون، " ان نموذج المعقولية في الطريقة البرهانية خلال القرون الوسطى كان النموذج الأرسطي، ولذلك فليس غريبا من أن نجد ملامح هذا النموذج في كل محاولة لإضفاء المعقولية على البناءات الفكرية، سواء منها ما له طابع فكري محض كالعقليات (ابن رشد)، أو ما يؤطره العقل كأصول (الشاطبي)، والتفسير التاريخي (ابن خلدون)" [4].

[1] - يحي محمد: المرجع السابق، ص 201.
[2] - الجابري محمد عابد: بنية العقل العربي، ص 557.
[3] - المرجع نفسه، ص 538 .
[4] - الجابري: التراث والحداثة، ص 211 .

ومنه يتبين ان الشاطبي لم يكن استمرارا لأصول الفقه الشافعية، بل شكل قطيعة معها ويصل التضخيم الابستمولوجي للشاطبي بالجابري إلى اعتباره فيلسوف علم، "ان الشاطبي قد دشن قطيعة ابستمولوجية حقيقية مع طريقة الشافعي وكل الأصوليين الذين جاءوا بعده"[1].

وفي قراءة مخالفة للشافعي يعتبر طرابيشي أن الشاطبي لم يقطع مع الشافعي، بل هو استمرار له، وهو الذي يقول ان الرجال مفاتيح العلم فكما كان الشافعي مفتاح العلم في الأزمنة المتقدمة صار الشاطبي مفتاحها في الأزمنة المتأخرة، ويقترح ناقد نقد العقل العربي أن يكون الشاطبي هو "شافعي عصر الاندثار" [2]، وفي هذا الوصف إحالة للوضع الذي آلت إليه الأندلس قبل زوالها من خارطة التاريخ، وينبه جورج طرابيشي إلى أن فرضية الاستمرارية داخل الفلسفة المغربية الأندلسية تقع في مأزق حقيقي، بالنظر إلى تباين العصور التي عاش فيها أقطاب هذه الفلسفة، وكان طبيعيا ان يتجاهل الجابري هذه القضية من اجل التغطية على تهافت فرضية الاستمرارية الداخلية في المغرب والقطيعة مع المشرق[3].

وهنا نتساءل مع طرابيشي هل تعبر الاستمرارية الذاتية والقطيعة الغيرية عن واقع فعلي أم واقع نفسي ؟ ألا يمكن أن تكون أحكام الجابري من قبيل الوهم والتوهم ؟ عندئذ تطرح الايديولوجيا نفسها أداة تفسيرية، "هل يمكن فهم حرف واحد مما خطه مؤلف الموافقات والاعتصام بالاستمرارية مع المشروع الحزمي الرشدي، وبالقطيعة في الآن نفسه مع الشافعي وكل الأصوليين الذين جاءوا من بعده ؟"[4].

إن هذا التساؤل الإنكاري يجعلنا نفهم أن طرابيشي يقول أن العكس هو الصحيح، أي الشاطبي قد قطع مع ابن رشد وابن حزم ولم يقطع مع الشافعي وكبار الأصوليين الذين جاءوا من بعده كالجويني والغزالي، ومنه تكون الاستمرارية الابستمولوجية التي يصر عليها الجابري لأسباب تتعلق بالمفاضلة الإقليمية، و يؤسسها ابستمولوجيا من خلال مفهوم القطيعة ما هي إلا إيديولوجيا مقنعة تلبس لبوس العلم.

ابستيمولوجيا الجابري بحسب طه عبد الرحمن تقوم على غائية تفاضلية، "فهو لا يفاضل بين أجزاء التراث فحسب، بل يفاضل بين أقطار التراث فيجعل القطر المغربي أعلاه مرتبة" [5]، وهذا التفاضل واضح من خلال التراتب الذي يعرض به أنظمة المعرفة للثقافة العربية الإسلامية، حين يمجد البرهان

---

[1] - الجابري: بنية العقل العربي، ص 540 .

[2] - طرابيشي جورج: وحدة العقل العربي الإسلامي، ص 319.

[3] - ورد اعتراض طرابيشي في هذه النقطة واعتبر أن الجابري تجاهل قصدا، الإشارة إلى التأخر الزمني للشاطبي عن ابن رشد بقرنين وعن ابن حزم بثلاث قرون ونيف، إضافة إلى احترازه عن زمن تبلور المشروع الثقافي الأندلسي ووقوعه في اختلال عندما أرخ لهذا المشروع ابتداء من القرن الخامس من جهة و بتحول قرطبة من إمارة إلى خلافة وهذا الأمر تم في القرن الرابع. (أنظر/ نقد نقد العقل العربي, وحدة العقل العربي الإسلامي)، ص 319.

[4] - طرابيشي جورج: وحدة العقل العربي الإسلامي، ص 321.

[5] - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 78.

ويعتبره مثال المعقولية، ويعتبر العرفان خاليا منها، ويأتي مفهوم القطيعة الابستمولوجية داخل ابستمولوجيا الجابري من أجل التعبير عن انتقالات مخصوصة من دائرة معرفية أدنى إلى دائرة معرفية أعلى، ونعني هنا بالضبط الانتقال من البيان إلى البرهان كانتقال ابن رشد والشاطبي وابن خلدون عن الرؤية والمنهج البيانيين إلى أفق الرؤية والمنهج البرهانيين.

وحتى عندما يتم التغاضي عن الخلفيات الإيديولوجية لتوظيف مفهوم القطيعة الابستمولوجية فإننا نجد أمام هذا التوظيف اعتراضات من نوع آخر نسميها اعتراضات ابستمولوجية، ترتبط بإساءة استعمال مفهوم الابستيميه كما وظف لدى ميشيل فوكو، من حيث أن جورج طرابيشي يعترض على أن يكون التحول من الدائرة البيانية إلى الدائرة البرهانية تحولا من ابستمي إلى ابستمي آخر، وبالتالي يكون مدار الخلاف حول كون الدوائر الثلاث تشكل أنظمة معرفية قائمة بنفسها، "إن البيان والعرفان والبرهان ليست أنظمة معرفية قائمة بنفسها، بل هي بالنسبة للعقل العربي الإسلامي على الأقل آناء من نظام ابستيمي واحد، أناء متعاضدة في الغالب أكثر منها متعارضة"[1]، ومنه يصل ناقد الجابري أن استعماله لمفهوم النظام المعرفي و اعترافه بمديونيته لفوكو ، هو من قبيل المديونية الكاذبة، "التي لا غرض لها سوى تعزيز المصداقية العلمية"[2] .

وبالتالي ينكر طرابيشي أن يكون الفكر العربي الإسلامي عرف نوعا من القطيعة الابستمولوجية مهما تمايزت عبقريات الأشخاص وعبقريات الأماكن، وما أوقع الجابري في هذا الخلط هو مقايسته للوضعية الابستمولوجية للفكر الإسلامي بالوضعية الابستمولوجية للفكر الغربي كما قدمها تاريخ الأنساق الفكرية، وهي مقايسة تفتقد إلى الشروط العلمية.

وهناك من يرجع الأحكام التعسفية التي أسقطها الجابري على الكثير من أقطاب التراث القديم (العقل القديم)، إلى حرصه و تأكيده على صحة الحكم الذي توج نقده للخطاب العربي المعاصر في تعاطيه مع إشكالية النهضة،" فكان يجب على الجابري أن يبدأ بنقد العقل العربي قبل نقد الخطاب العربي المعاصر، ونحن نرجّح أن أحكامه على العقل العربي بالصورة التي ذكرها كانت السبب في ذلك ،لأن الحكم كان مبرما وكان مسبقا قبل أن يطلع على العقل العربي القديم ومعطياته الفكرية"[3]

---

[1] - طرابيشي جورج: وحدة العقل العربي الإسلامي، ص 404.
[2] - طرابيشي جورج: إشكاليات العقل العربي، دار الساقي، بيروت، ط1، 1998، ص 280.
[3] - أحمد علي زهرة: العقل العربي، بنية وبناء، دار العرب للدراسات والنشر والترجمة، دمشق، ط1، 2009، ص 196.

المبحث الثالث

المنهج الايبستيمولوجي والتلبس الايديولوجي

المنهج والحقيقة

بين التفكير(الحقيقة) والمنهج تقوم إشكالية إيبستيمولوجية أساسية، ترهن قيمة كل منهما ، فإما أن تقود إلى إحداث زحزحة بارزة في التمثلات السائدة للموضوعات المختلفة، فتشكل أبنية فكرية جديدة،أو تعيد اجترار تلك الرائجة والمألوفة ، وفي أسوأ الأحوال يمكن أن ترتد بها إلى الخلف، وهذه الإشكالية تطرح كالتالي" هل يباشر المفكرون التفكير بطلاقة متحررة من أي توجيه قبلي للمقولات المنهجية التي يمكن أن تحدد الأحكام قبل بدء المحاكمة؟ أم أن التفكير لا يستقيم إلا بتفكير قبلي في طريقة التفكير؟.

يمتد النقاش الإيبستيمولوجي والإيديولوجي حول المنهج ، من أرسطو إلى بيكون إلى ديكارت ، وهيوم ولوك و دوركهايم ، والإبستيمولوجيين المعاصرين ، مرورا بالفلاسفة المسلمين ، و ليس إنتهاءا إلى التأويليات المعاصرة (غادامير وريكور)، وعبر هذا المسار التاريخي تبقى المسألة المنهجية مسألة خلافية ، "لأن المنهج خاضع لنظرية الفهم داخل المرجعية التأويلية، فأن تفهم يعني أنك متفرد فالفهم إذن عامل من عوامل الفردنة"[1]، إنه يمثل ما يسميه مختار الفجاري بصمة الفهم.

هذه الإشكالية العامة تراءت لنا ونحن نقرأ " تفكير" الجابري في المادة التراثية ،وفي القراءات التي نشأت حول تلك "المادة"،وجعلتنا أمام فرضين أساسيين هما : إما أن يكون الجابري فكر بطريقة تحكمية، وأسس لمنهج مغلق، ليوجه فعل الحكم عنده أثناء التفكير، وبالتالي هيأ قارئه ذهنيا لقبوله ،وإما أن يكون فكر بطريقة حدسية متحررة، جعلت أحكامه مسترسلة و على درجة من الاتساق و الإحكام ، ومع ذلك لا تشي بأي توجيه سلطوي ! ، يقودنا هذا التساؤل على التمييز الهام الذي قدمه الطاهر وعزيز هي كتابه المناهج الفلسفية، بين المناهج المعلنة، التي تأتي في خطاب صريح ، والمناهج المضمرة التي يستكشفها فعل القراءة والتأويل، ويعتبر أن المنهج عندما يكونا معلنا غالبا ما يخيب ظن صاحبه، وأن الذين يعلنون عن مناهجهم في خطاب صريح واضح يعبرون عن " مطمح لا يلبثوا أن يحسوا أنه بعيد المنال"[2]، وهو يشير بذلك إلى أرسطو وكانط وديكارت ، ونفترض أن يلحق بهم الجابري .

و يعضد الطاهر وعزيز رأيه بما يذهب سبينوزا حين يرى " أن المنهج لا يسبق المعرفة الفلسفية ولا يلحقها ، ولا نستطيع بعد أن ينتهي التفلسف أن نستخلص المنهج بنوع من التأمل الباطني ، إنه لا يمكن وضع خطاب في المنهج يسبق الفلسفة ، فالمنهج والنظرية ،أو الشكل والمحتوى لا ينفصلان"[3].

---

[1] - الفجاري مختار: الفكر العربي الإسلامي، من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم، عالم الكتاب الحديث، تونس، ط 1، 2009، ص 249.

[2] - وعزيز الطاهر: المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1990، ص 33..

[3] - المرجع نفسه ، ص 34.

وبعد مباشرة نصوص التفكير عند ناقد العقل العربي، بالتحليل والتفكيك، تبين أن مفكرنا أكسيومي التفكير، يجيد بناء الأنساق المغلقة، التي تمارس على قارئ خطاباتها نوعا من الحجر الذهني، وهذا الحكم الذي نصدره سبق إليه الكثير من قراء الجابري ونقاده ، وربطه أغلبهم بتكوينيه العلمي الرياضي ،وانشغاله منذ الصغر بحل المشكلات الرياضية والهندسية، فضلا عن ربطه بانشغالاته التربوية والبيداغوجية، لا سيما ما تعلق بتأثره بحقل الدراسات الإيبستيمولوجية، التي كانت تفي بحاجته إلى نقد المناهج، وتأسيس المعقولية في البناءات الفكرية.

قد لا يستسيغ البعض تصنيف الجابري ضمن خانة المفكرين النسقيين الكبار على غرار أرسطو وديكارت وكانط وغيرهم، وهو الذي أولى المسألة المنهجية عناية فائقة، جعلته يقدم درسا في العقلانية داخل الفلسفة العربية الإسلامية، لا يقل أهمية وتأثيرا عن درس العقلانية الغربية، ندرك أن هذا الحكم قد لا يستساغ ،حتى عندما نضيق مجاله ، ونعتبره "درس العقلانية في الدراسات التراثية"، تعذر الاستساغة عند البعض ليس مرده دائما نسبية مفهوم العقل والعقلانية، ولا تهمة التلفيق المحتال بين مرجعيات غربية وعربية مختلفة ، بل الأمر يعود أيضا إلى عقدة الدونية التي تجعلنا "نحتقر" ذواتنا(جمعا و إفرادا)، فضلا عن الطابع الإيديولوجي للنقاشات الفكرية، حيث تعمي الاعتبارات الضيقة،السياسية والقطرية والدينية ، البعض من مفكرينا عن رؤية ما تطفح به خطابات خصومهم من معقولية ، ويصرون على إنكارها والتقليل من شأنها.

إن أهم ما يميز الفكر الجابري هو الصرامة المنهجية التي أنجز وفقا لها مشروعه وعرض بها أحكامه، واستدلالاته، وهو الأمر الذي يعزى غالبا إلى تأثير السحر الرياضي والإيبستيمولوجي، إذ لا نكاد نمر على حكم من أحكامه إلا ويتراءى لنا له سندا ومسوغا من هذا الحقل المعرفي المعاصر. لقد أثار المنهج المقترح والمطبق من طرف الجابري في قراءة التراث العربي الإسلامي كثير من الاعتراضات وصلت عند البعض إلى حد التشنيع، ونقد المنهج يعتبر المدخل الضروري لنقد النتائج التي يوصل إليها، على هذا الأساس كانت قراءة التراث العربي الإسلامي تصطدم بإشكالية المنهج التي سبق التطرق إليها في الفصل الأول من هذا البحث ونروم في هذا المقام عرض منهج الجابري على المعالجة النقدية من اجل الكشف عن ثغراته وارتباطاته الإيديولوجية التي تنقض التوجه الابستمي العلمي الذي ما فتئ يرفع رايته الجابري.

طه عبد الرحمن ومنهج الجابري

من بين من النقاد الذين اشتغلوا على نقد النص المنهجي الجابري في صورته التنظيرية والتطبيقية، يشد انتباهنا صاحب تجديد المنهج في تقويم التراث، الذي خص مفكرنا في هذه الدراسة بجزء كبير من النقد، كشف فيه جملة من التعارضات ومواضع القصور في منهج الجابري، الذي طبقه في دراسة النص التراثي، ويندرج نقد طه عبد الرحمن للجابري في إطار الحوار الفكري الذي ما فتئ ينشطه رواد الفكر الفلسفي المغربي ، وصار يشكل معالم فلسفة عربية آخذة في التطور وإثراء الفعل الفلسفي الإنساني، و يقوم نقد صاحب "تجديد المنهج في تقويم التراث" للقراءة الجابرية على منهجيته استدلالية منطقية، تفادى من خلالها الحجاج الفلسفي والنظرة الانفعالية الاتهامية فكان نقده هادئا بخلاف كثيرين، فينطلق من مقدمة عامة مفادها " إن التقويم الذي يغلب عليه الاشتغال بمضامين النص التراثي ولا ينظر البتة في الوسائل اللغوية والمنطقية التي أنشئت وبلغت بها هذه المضامين، يقع في نظرة تجزيئية إلى التراث"[1].

ومنها نتبين أن القراءة التي يضطلع طه عبد الرحمن بنقدها هي من قبيل القراءات التجزيئية التي لا تشتغل على الوسائل اللغوية وتكتفي بالمضامين ، ويسمي هذه المقدمة بدعوى التقويم التجزيئي، ثم يستدرج قارئه إلى مقدمة صغرى، تمثل في نظرنا قلبا للمقدمة الأولي و نصها التالي: "سلم بأن كل نص حامل لمضمون مخصوص وأن كل مضمون مبني بوسائل معينة، ومصوغ على كيفيات محددة، بحيث لا يتأتى استيعاب المستويات المضمونية القريبة والبعيدة للنص إلا إذا أحيط علما بالوسائل والكيفيات العامة والخاصة التي تدخل في بناء هذه المستويات المضمونية"[2].

وعليه يميز في القراءات المختلفة للتراث العربي الإسلامي بين القراءات التي تهتم بالمضمون وتركز على ما تحتاجه بحسب المتطلبات والأهداف العلمية والعملية، وبين القراءات التجزيئية التي تقوم على المفاضلة بين قطاعات التراث، فتغفل منه ما لا يستحق الدرس وتقرأ ما يكون له دورا في بناء الحاضر والمستقبل، ثم يربط بين القراءتين فيجعل إحداهما تؤدي إلى الأخرى.

ينبغي هنا أن نلتفت إلى الطابع الصوري للمقدمات التي يضعها طه عبد الرحمن من أجل أن نحترز على مصداقيتها، وهذه الصورية ترتبط بالبناءات الفكرية التي تبتغي إغلاق مجالها وتسييجه بمقدمات افتراضية إذ من شأن هذه النزعة الأكسيومية أن تقود القارئ إلى التسليم الحتمي بالنتيجة المقررة سلفا في المقدمات الافتراضية.

---

[1] - طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1994، ص 15.

[2] - المرجع نفسه ، ص 23.

لما نتابع طه عبد الرحمن في ما يشتقه من مقدمة كبرى وأخرى صغرى نصل إلى أن الغاية الابتدائية كانت متمثلة لديه في تقويض منهج القراءة الجابرية وإقامة البديل لها، أو بصورة واضحة نقول كان هدف الناقد بيان تهافت القراءة التجزيئية والدعوة إلى القراءة التكاملية، ولما كان الجابري مهتما بالمضامين التراثية مغفلا الآليات الإنتاجية التحتية التي أنتجت هذه المضامين فانه يكون قد وقع وفق لمقدمة طه عبد الرحمن في النظرة التجزيئية، ولما كان الجابري مغفلا للآليات الإنتاجية فانه يلجأ بالضرورة إلى آليات أخرى مستوردة تقع خارج هذا التراث وهي التي يسميها طه عبد الرحمن بالآليات الاستهلاكية الفوقية، وهذه الأخيرة تكون إما آليات علمية مجردة أو آليات إيديولوجية وبتعبير طه عبد الرحمن آليات فكرانية[1].

وبالرغم من أن طه عبد الرحمن يتفادى في المقدمات النظرية التمثيل على القراءات التي استخدمت الآليات العقلانية والايديولوجيا فإننا ندرك في يسر أن الجابري كان المقصود فكيف يثبت قصور القراءة الجابرية في استعمالها الآليات الاستهلاكية الفوقية وإهمال الآليات الإنتاجية التحتية[2].

النزعة الأكسيومية و الهواجس السياسية:

إن مقاربة الجابري للتراث العربي الإسلامي تحمل في ثناياها كثيرا من الاهتمامات والميول التي ميزت سيرته الذاتية ، والكشف عن هذه الميول يكتسي صعوبة بالغة بالنظر إلى المميزات الفكرية ولأسلوب الكتابة ، الذي هو على درجة من التماسك والالتزام بالمعقولية والردود الاستباقية التي تجعل منظومته الفكرية تتميز بالإغلاق، لكن هذه الصعوبة يمكن تلافيها بالاعتماد على مناهج القراءة المعاصرة، فهي التي تمكننا من فضح أحلامه وإيديولوجيته حينما تضعف ذاته المفكرة وتستسلم لصوت الرغبة والحلم والهوى وغيرها من مناقضات العقل، حيث يخرج عن الإطار الابستمولوجي، ويمثل كتاب "حفريات في الذاكرة"[3]، وسيطا هاما في القفز إلى ما يسكت عنه خطاب الجابري الابستمولوجي.

ويمكننا من الربط بين نشأة ناقد العقل العربي وخياراته المنهجية والمفهومية، فقد نشأ في محيط آل جابر الموصوفين بالجبابرة الذين يصعب انقيادهم وفي أسرة أهل أمه المعروفين لأهل العلم تأثر بالبيئة الصحراوية ، وكان ذلك بارزا في كتاب تكوين العقل العربي حينما ربط بين الرؤية الانفصالية لهذا

---

[1] - في سياق ممارسة الإبداع المفاهيمي نجد طه عبد الرحمن يفضل الاستعاضة عن مفهوم الايديولوجيا بمفهوم الفكرانية ويدافع عن هذا المصطلح المشتق من كلمة الفكر ويرى فيه تخليصا للايولوجيا من المعنى القدحي، فضلا عن تسويغه لهذا الاشتقاق قياسا على مفهوم العقلانية (أنظر/ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1994، هامش، ص 24- 25. .

[2] - يقصد طه عبد الرحمن بالآليات الإنتاجية التحتية الوسائل الأصلية التي أنتج وبلغ بها التراث، أما الآليات الاستهلاكية فيعني بها الوسائل والآليات التي يتم استعارتها من فضاء ثقافي مغاير ويفصل في هذه الأخيرة بين آليات عقلانية وآليات فكرانية (إيديولوجية).

[3] - محمد عابد الجابري: حفريات في الذاكرة من بعيد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1، 1997.

العقل والبيئة الصحراوية لشبه الجزيرة العربية، كما في كتابه العقل السياسي العربي عندما تطرق الى العلاقات بين الأسر والقبائل.

"لابد لكل كاتب من أن تنعكس في كتاباته بعض جوانب حياته، خصوصا إذا كان مسكونا بهاجس تربوي يدفعه إلى توظيف الأفكار لضرب الأمثلة واختيار الشواهد، وفي الغالب ما يكون ذلك من المحيط الحضاري الذي ينتمي إليه الكاتب" [1]، انعكاس حياة الجابري على كتاباته تجاوزت اختيار الأمثلة والشواهد إلى طبيعة المنهج وخطواته.

لقد كان الجابري مولعا بحل المسائل الرياضية مما أدى إلى اصطباغ تفكيره بالنزعة الأكسيومية، كما كانت ظروف الاستعمار تدفع الجابري إلى بذل الجهد للتحصيل المعرفي والعلمي من اجل تحقيق التحرر الذي جعله يكتسب روحا نضالية وهو الذي لم يكن يفصل السياسة عن الثقافة، "ليس هناك هو بين السياسة والثقافة، على الأقل بالنسبة لتجربتي، أما أين ينتهي السياسي ويبتدئ الثقافي في ما أكتب فذلك ما لا أستطيع تحديده"[2].

من هنا نستطيع القول أن معالم التوجه الفكري والسياسي للجابري ترتبط بأيام الطفولة والمراهقة المسكونة بهم التعلم وتحقيق التحرير، ويذكر في "حفرياته" أنه إلى السنة الدراسية 1949- 1950 ترجع "اللبنات الأولى في صرحه الثقافي، وبالتحديد على مستوى التعامل مع النصوص التراثية وبناء علاقة الألفة والمعاشرة معها من جهة، وعلى مستوى الكتابة واكتساب الدربة عليها وتحصيل ملكيتها من جهة ثانية"[3].

وغني عن البيان تلك الوفرة من النصوص التراثية التي اشتغل عليها الجابري ، وأثرت رصيده الفكري واللغوي بحيث تكفي العودة إلى بيبيوغرافيا كتبه للوقوف على حجم المادة التراثية التي اشتغل عليها وتمرس في استنطاقها منذ بداياته الفكرية مع نصوص ابن خلدون وابن رشد والفلاسفة المسلمين البلاغيين والنحات والمؤرخين والأصوليين ، وغيرهم ممن خلفوا نصا مكتوبا إلا أن المنهج الجابري يدين بنسبة كبيرة للتكوين الرياضي الذي كان وما زال يمثل النموذج الأعلى للمعقولية ، لذلك كان من الضروري أن يخص الجابري مسار التفكير العقلاني، فكان له ذلك في مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي وفيه تتبع "تطور هذا التفكير من أفلاطون إلى أرسطو إلى العصر

---

[1] - محمد عابد الجابري، حفريات في الذاكرة من بعيد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1، 1997، ص 228.
[2] - المرجع نفسه ، ص 237.
[3] - المرجع نفسه ، ص 126.

الحاضر وذلك من حلال تطور الفكر الرياضي موضوعا ومنهاجا عبر عملية تطورية متسلسلة عامة ومتواصلة"[1].

وفي الكتاب السالف الذكر أكد الجابري على ضرورة الاعتماد على المنهج الأكسيومي في التحليل، وكان عبر الدرس الجامعي يوجه طلبته إلى العلوم الرياضية من أجل اكتساب العقلانية، بمعنى أن الأكسيوماتيك كان في صلب الدور البيداغوجي الذي أداه الجابري في الجامعة المغربية، وهو يرى "إن النظرية المصاغة صياغة اكسيومية تصبح حين إذن بمثابة دالة رياضية، أو عبارة عن قالب للنظريات المشخصة، إن الاكسيوماتيك من هذه الناحية أداة ثمينة تمكننا من الاقتصاد في المجهود الفكري، وذلك بجمع عدة نظريات في نظرية واحدة وبالتالي التفكير في المتعدد من خلال الواحد"[2].

والإطلاع على ما ألفه الجابري في الإيبستيمولوجيا ، ثم متابعة ما جاء به في "نقد العقل العربي"، يتبن له أن تلك المؤلفات شكلت إطارا نظريا لمهمته النقدية للتراث" ذلك أن مفهوم القطيعة الإيبستيمولوجية عند باشلار ونظرية التعميمات العلمية عند أوغست كونت ، وغيرها من المقولات الإيبستيمولوجية وأفكار الفلسفة الوضعية التي أتى عليها في (كتابيه حول الإيبستيمولوجيا) قد وجدت طريقها إلى التطبيق في خطاب نقد العقل العربي، ليصبح تاريخ هذا العقل تاريخ قطائع إيبستيمولوجية متتالية"[3]، تظل في نظر كثير من المفكرين قسرية ومصطنعة.

لكن هل يصمد منهج الجابري أمام التشويش الإيديولوجي الذي تمارسه المادة التراثية في ارتباطاتها المختلفة بالراهن العربي ؟ ، لم يكن الهم المعرفي مجردا من الهم الإيديولوجي الذي سبق أن عبر عنه الجابري في ارتباطية السياسة بالثقافة، فهو لم يخف انشغال بهموم النهضة القومية بالرغم من انشغاله من الناحية العلمية وحرصه على القيام بنقد العقل العربي وفقا لمقتضيات الدرس الابستمولوجي، لقد كان مفهوم القطيعة الابستمولوجية مفهوما موجها في العمل النقدي الذي باشره الجابري، فقاده إلى سلسلة من الانقطاعات حدثت كلها في مجال ثقافي وجغرافي واحد هو ما أسماه الجابري بالمشروع الثقافي الأندلسي الذي أحدث أقطابه قطائع مع نظرائهم المشارقة كل في مجاله.

غير أن اللافت في منهج الجابري هو الدور الحاسم الذي يلعبه التفكيك في الوقوف على عناصر البنى المعرفية ، إذ من خلاله وقف على التكوين البنائي الثلاثي للعقل العربي "في بعده النظري ميز بين البيان والبرهان والعرفان وفي بعده العملي ميز بين القبيلة والغنيمة والعقيدة، ويقوم التفكيك في منهج الجابري على النظر الى موضوعاته لا بوصفها مجرد مركبات، بل بوصفها بنى، إن تحليل البنية معناه القضاء

---

[1] - محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، ص 53.

[2] - المرجع نفسه ، ص 91.

[3] - الفجاري مختار: الفكر العربي الإسلامي مرجع سابق، ص 246.

عليها من تحويل ثوابتها الى تحولات ليس غير، وبالتالي التحرر من سلطتها وفتح المجال للممارسة سلطتها علينا"[1].

ومن خلال التفكيك" يتم تحويل الثابت الى متغير، والمطلق إلى نسبي ، واللا تاريخي إلى تاريخي، واللازمني إلى زمني، وبالتالي الكشف عن المعقولية الثاوية وراء كثير من الأمور التي تقدم نفسها كسر مغلق، كميدان للامعقول، مستغنيا عن المعقولية بفعل التقادم الذي يجعل التراث مقطوع الصلة عن زمانيته وأسباب نزوله"[2].

يرى علي حرب أن منهجية الجابري الابستمولوجية تهتم بتقسيم الإنتاج المعرفي على أساس الفصل الحاسم بين الخطأ والصواب أو بين المعقول واللامعقول، غير أن المنهجية الحفرية تعمل على تجاوز هذا المستوى من اجل البحث في أعماق النص عن آليات تشكيله للمعنى وإنتاجه للحقيقة، إنها بحسب علي حرب تعمل على "تجاوز منطوق الخطاب للبحث عن مضمراته والكشف عن آليات اشتغاله، ولهذا فان هذه المنهجية تفتح آفاق جديدة أمام التفكير وتقدم أدوات مفهومية تتيح قراءة ما لم يقرا في النصوص"[3].

الوظيفة الإيديولوجية للإيبستيمولوجيا :

وقد واجه إقحام الجابري للإيبستيمولوجيا منهجا في قراءة التراث مجموعة من الاعتراضات ، تمحورت حول الطابع التحكمي لهذا التوظيف، من حيث أن النزعة الإجرائية المبالغ فيها كانت تدفع الجابري إلى تطويع الآليات الإيبستيمولوجية لأداء وظائف مناقضة تماما للوظيفة الأصلية، وهناك من أعاب عليه الاقتصار على الإيبستيمولوجيا الفرنسية، والباشلارية على وجه التحديد، الأمر الذي جعل الدرس الإيبستيمولوجي يخفق في توليد قراءة ملائمة للتراث، وإن" طغيان العقلانية الباشلارية على الدرس الإيبستيمولوجي العربي وتطبيقاته في قراءة التراث شكل "عائقا إيبستيمولوجيا في سبيل تحديد إيجابي لمهام الإيبستيمولوجيا" [4]، فإذا كان من غير الممكن التغاضي عن أهمية الفلسفة الباشلارية و ما توفره مفاهيمها من إجرائية في الموضوع التراثي ، فإنه بالمقابل يجب أن نعتبرها طريقا من بين عدة طرق ممكنة، وأن لا نتغافل أثناء التوسع في توظيف ما رأيناها فيها مناسبا وإجرائيا، عن النسبية والمشروطية التي لا تنفلت عنها هذه المفاهيم، " لم يعد من الملائم أن نغض الطرف عن النتائج الجديدة

---

[1] - محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 47.
[2] - المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.
[3] - المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.
[4] - وقيدي محمد: جرأة الموقف الفلسفي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1، 1999، ص 99..

اللازمة عن هذا التوسع والتي نتحمل مسؤولية نتائجها لأن باشلار لم يفكر فيها" [1]، ولما استكثر النقاد على الجابري حضور الابستيمولوجيا الباشلارية في تحليلاته ، برر ذلك بارتباط المغاربة لظروف تاريخية بالثقافة الفرنسية .

وهذا الاستقطاب الذي عرفته الإيبستيمولوجيا في مشروع الجابري جعل من المادة التراثية تحل محل الموضوعات العلمية، تماما وكأنه موضوعها الأساسي، هذا القلب أدى إلى تحميل الآليات الإيبستيمولوجية وظائف إيديولوجية، " فمهمة الأبستيمولوجيا خارج المجال الذي يشكل موضوعها الأساسي وهو المعرفة العلمية، مهمة تكميلية بالقياس إلى مهمتها الأساسية المتعلقة بهذا الموضوع، وكل قلب لهذه العلاقة سيخرج بالتحليل الإيبستيمولوجي عن مهامه الحقيقية"[2].

يؤكد محمد وقيدي أن الإيبستيمولوجيا التي تعرف بضاعتها رواجا لدى المفكرين العرب المعاصرين، لاسيما المغاربة منهم لها قيمة تطبيقية كبرى في فك شفرات المادة التراثية، لكن لا يجب أن تتعدى الوظيفة الإختبارية، إذ عندما يحصل ذلك يتم معه تجفيف هذه المادة و التعامل معها في إطار نظري صرف، وهو ما وقعت فيه القراءة الجابرية عندما صارت تشطر هذه المادة ، وفقا لما يمليه التفكير الرياضي الصرف، فحدث أن صارت الواقعة الفكرية تفسر تفسيرا تعسفيا من أجل أن تكون ملائمة لما يؤول إليه التفكير النظري ، ومن هنا رأى وقيدي تطبيق الجابري للإبستيمولوجيا مخفقا، لأن " هذا التطبيق يتطلب استيعابا شاملا لمجال الإيبستيمولوجيا قبل تطبيق مفاهيمه خارج نطاقه الخاص، غير أن هذا الشرط ليس متحققا في صورته المثلى والموضوعية، فقد وقع التسارع إلى تطبيق الإيبستيمولوجيا بعد صلة قريبة لم تتعد تأليف بعض المداخل، ونتيجة ذلك أن ما طبق لم يكن نتائج محصلة من بحث إيبستيمولوجي عيني، بل كان جملة من المفاهيم المحدودة التي أخذت عن بعض الاتجاهات الإيبستيمولوجية التي سلف ذكرها ، والنتيجة هي أن الإيبستيمولوجيا المطبقة اختزال في مفاهيم محدودة من الإيبستيمولوجيا الفعلية، والنتيجة كذلك هي ممارسة الإيبستيمولوجيا كتطبيق خارج نطاقها الخاص ، قبل تأسيسها ، أو على الأقل كنظرية خاصة داخل هذا النطاق الخاص"[3]

التطبيقات التي عرفها الفكر العربي المعاصر للإيبستيملوجيا وقعت في التناقض التالي:"بدل أن نجعل من الإيبستيمولوجيا سبيلا للتفكير في قضايا العلوم المعاصرة ، نخضعها للإشكالية التراثية للفكر

---

[1] ـ المرجع السابق، ص 137.
[2] ـ المرجع نفسه ، ص 103.
[3] ـ المرجع نفسه ، ص 103. و ص 104.

العربي المعاصر، فيكون استخدامها عندئذ في خدمة أهداف نظرية وإيديولوجية بعيدة عن أصلها، وتصبح قيمتها لدينا فيما تمكننا منه من نتائج نرتجيها مسبقا في الميدان الذي تطبق فيه"[1].

ويذهب طه عبد الرحمن في سياق نقده لتوظيف الجابري لآليات منقولة من خارج الثقافة العربية الإسلامية إلى القول"إن عدم وقوف الجابري على دقائق الآليات المنقولة التي استعملها في نموذجه التقويمي أفضى به إلى اتخاذ مسلك تجزيء التراث يخل إخلالا بالمقتضيات التقنية و الشروط الإجرائية لهذه الآليات"[2]، وفي ذات السياق يضعنا طه عبد الرحمن أمام أبرز الآليات التي استخدمها الجابري في تقويمه, بدءا بآلية تخصيص العقل التي شكلت قاعدة أساسية في مشروع نقد العقل العربي، ونبني هذه الآلية على تصور متهافت، يعتبر العقل جوهرا قابل للتمثل العلمي، وهو ما يعبر عنه الجابري مستلهما عبارة كونزت، أو بالأحرى ترجمته المثيرة للجدل[3] لهذه العبارة بما نصه" المنطق عبارة عن فيزياء موضوع ما"[4]، ثم تأويله لها بما يناسب موضوعه " إن المنطق أو العقل هو في نهاية التحليل جملة من القواعد المستخلصة من موضوع ما ، وهكذا فكلما توفر لدينا موضوع ذو خصوصية واضحة أمكن القول بوجود عقل أو منطق خاص" [5]، تلك الترجمة و هذا التأول الذي بين طه عبد الرحمن فسادهما ظلت تشكل متكأ الجابري في اطمئنانه بالأخذ بالرؤية العلمية للعقل، "نحن عندما نستعمل عبارة العقل العربي فإننا نجتهد في التزام التصور العلمي في أقصى مراتبه "[6].

ولم يكن هذا التصور سوى التأويل المتسرع لعبارة الإيبستيمولوجي النمساوي كونزت، فضلا عن فساد آلية تخصيص العقل التي جعلت الجابري يناقض نزوعه التوحيدي(من حيث أنه أراد أن يتحدث عن العقل العربي كوحدة أو كبنية ، قادته آلية التخصيص إلى القول بعقول عربية متعددة، عقل البيان، عقل العرفان ، عقل البرهان، أو عقل المشرق، وعقل المغرب، وما إلى ذلك من تقسيمات)، يعترض طه عبد الرحمن كذلك على آلية المقابلة التي أخل الجابري بشروطها العلمية و المنطقية، فصار يقابل بين ما لا يقبلان المقابلة أصلا لكونهما من طبائع مختلفة، الأمر الذي أوقعه في أحكام تفاضلية تعسفية، ويسهب ناقد الجابري في بيان قصور آليات أخرى كآلية التقسيم و المماثلة، التي كانت وراء سقوط القراءة الجابرية في النظرة التفاضلية التجزيئية فيما يدعو هو إلى النظرة التكاملية، التي تحترز من الآليات المنقولة و المأصولة معا، وفقا للقاعدتين النقديتين اللتين يقررهما في كتابه روح الحداثة، الأولى

---

[1] ـ المرجع السابق، ص 104.

[2] ـ طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 42.

[3] ـ بالإضافة إلى الاعتراض الذي يقدمه طه عبد الرحمن على ترجمة و تأويل الجابري لعبارة كونزت, نذكر الاعتراض الهام الذي ساقه في نفس السياق جورج طرابشي في كتابه نظرية العقل،(ينظر . نظرية العقل ، لجورج طرابشي ، دار الساقي, بيروت ، ط 3, 2008، ص 265، وما بعدها).

[4] ـ الجابري: تكوين العقل العربي ، ص 25.

[5] ـ المرجع نفسه ، ص 26.

[6] ـ المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

هي" كل أمر منقول معترض عليه، حتى تثبت صحته بالدليل"والثانية هي أن "كل أمر مأصول مسلّم به، حتى يثبت بالدليل فساده"[1].

لما كانت مسألة قراءة التراث أو تأويله تطرح بالدرجة الأولى "إشكالية المنهج"، فإننا مع خطاب الجابري في المنهج ، الخطاب المترفع عن الإيديولوجيا، وبالرغم مما يوحي به من إزاحة كوبرنيكية ، نجد الأمر لا يتعلق سوي بعملية تمويه وتنكر ، شكلت روح التعالي لدى الجابري، فجعلت الأدوات الإيبستيمولوجية التي يسري الاعتقاد بمناعتها عن أي تحميل إيديولوجي، تؤدي وظائف وسياسية ومجتمعية تأسيسية .

نقول "تأسيسية" تمييزا لها عن الدور الوظيفي الذي يمكن أن يسطره البحث العلمي في خدمة قضايا المجتمع والأمة، إذ الأمر يتعلق مع الإيديولوجيا التأسيسية الجابرية ، بتوجه قبلي ، فقد طابع الوعي باستمرار، وصار لا شعوريا تحت تأثير نشوة الاحتفاء الذي لاقاه "خطابها" من طرف القراء، توجه لإقحام المنهج الإيبستيمولوجي في تقويل النص التراثي ما تريده الذات الجابرية المثقلة بالهواجس الشخصية والسياسية،الوطنية و الإقليمية،التي يجب أن" لا تتحول إلى عائق أمام موقفه من قدرة العقل على الانطلاق ، والتمرس بالتفكير في الأقاصي ، بهدف تحويل المأمول إلى ممكن"[2]

ومن شأن هذه المهمة التأسيسية التي تأخذها الإيديولوجيا في مشروع مفكرنا أن تخل بالتناسق الداخلي للبناء المعرفي، فتجعل المادة التراثية محل أحكام تعسفية، هي أبعد ما تكون عن الروح العلمية التي يوحي بها المنهج الإيبستيمولوجي .

ولعل هذا القلب في المواقع الذي مارسه خطاب الجابري في المنهج هو الذي أخفى وجهه الإيديولوجي ، الذي سرعان ما انكشف أمام آليات النقد والتفكيك ، و تبين أن وعي الجابري واحترازه من تشويش الإيديولوجيا على السلوك المعرفي لم يصمد أمام الإيحاءات النفسية والاجتماعية والقومية المتعددة ، فعلى غرار مفهوم القطيعة ، استعصى كثير من الآليات الإيبستيمولوجية على التزام الوظيفة الإجرائية، وتعدتها إلى الوظيفة الإيديولوجية، كما سبق أن بيّنا بالنسبة لإصرار الجابري على إحداث سلسلة من القطائع داخل قطاعات الثقافة العربية الإسلامية، محدثا مشهدا تناظريا بين مشرق الفارابي وابن سينا والشافعي والطبري ، ومغرب ابن باجة و ابن رشد و الشاطبي و ابن خلدون، و بتأطير من نظرة تفاضلية قبلية، متجهة إلى المستقبل، تدعو إلى تغييب الروح المشرقية الغنوصية اللاعقلانية،

---

[1] ـ طه عبد الرحمن: روح الحداثة, المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية, المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 2009، ص 13 ، 14.

[2] ـ كمال عبد اللطيف: أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2003، ص 97.

واستئناف الروح المغربية العلمية العقلانية، التي بتصفيتها استقال العقل العربي من الفعل في التاريخ، وبتلقفها دشن العقل الغربي عودته إلى الفعل المناسب لحد الآن.

النقد الإيبستيمولوجي في مشروع الجابري ، والنقد الإيديولوجي في القراءات التي نقدها سيان، فيهما معا تأبى الإيديولوجيا إلا أن تلاحق الدرس العلمي متنكرة ، في شكل مبادئ و مقولات متعالية، فتلتحم بأحكامه، فتقلص منسوب العقلانية والموضوعية فيها، الأمر الذي يتطلب، والمادة التراثية العربية الإسلامية بالخصوصيات التي حددها الجابري، جدلا مستمرا بين النقد الإيديولوجي و النقد المعرفي، وعدم الاكتفاء بالمنهج الإيبستيمولوجي كما فعل الجابري، " على الباحث العربي أن لا يكتفي بتمثل ما تمده به العلوم الإنسانية الصادرة عن باحثين غربيين ، بل عليه أن يمارس على هذه المعرفة نقدا يعيد بناء موضوعها ، اكتشاف الخلفيات الإيديولوجية التي توجهها" [1]، هذا النقد هو الذي يدعوه طه عبد الرحمن" النقد الإثباتي"[2].

---

[1] - وقيدي محمد: بناء النظرية الفلسفية، دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة بيروت، ط 1، 1990، ص 205.

[2] - طه عبد الرحمن : روح الحداثة، مرجع سابق، ص 13.

الخـــــاتــمــة

لقد مثلت قراءة الجابري للتراث العربي الإسلامي إضافة نوعية في مقاربة إشكالية النهضة العربية، بما يؤكد أن ناقد العقل العربي كان صاحب مشروع جاد، يعتبر كشفا هاما في الثقافة العربية المعاصرة، تمكن صاحبه من توظيف إمكانيات فكرية ومنهجية هائلة، تعددت مصادرها ومرجعياتها الثقافية والعلمية، "نوعيتها" تكمن أساسا في الرؤية المتكاملة و المتماسكة للتراث العربي الإسلامي والقراءات المختلفة التي نشأت حوله، وهي الرؤية التي تتجه إلى بحث كيفيات تخليص المتن التراثي من القراءة المميتة، سلبا بالدعوة إلى إلغائه ، أو إيجابا بالدعوة إلى احتضانه بعنف يخنقه، أو حتى تلك القراءة التوفيقية التي حاولت أن تتخذ موقف انتقائيا فوقعت في التلفيق، إزاء ذلك أتى خطاب نقد العقل العربي مع الجابري ليرسي دعائم تأويلية عربية جديدة تنتفض ضد المطابقة و سلطة النماذج .

شأن أي صاحب مشروع فكري، كان يبتغي الجابري لنفسه مكانة متميزة في فضاء القراءات التي مافتئت تقدم نفسها للقارئ العربي سبيلا للخلاص، مما له دلالة خاصة في هذا السياق أن شخصية الجابري المعتد بنفسه كثيرا كان لها كبير الأثر في إثبات التميز، وهو الذي يباشر فعل القراءة بنفسه ، مغفلا ما يمكن أن يوفره مجال بحثه من أعمال ناجزة قدمها زملائه، وبخلاف كثير من المفكرين المعاصرين لا نكاد نعثر في الأعمال التي قدمها الجابري على أية إحالة إلى أقرانه ، اللهم إذا كان الأمر في باب النقد وبيان القصور والتهافت، بل حتى عند ذلك يتفادى ذكر الأسماء.

الحضور الذي بات يمثله الجابري في فضاء الفكر العربي والإسلامي المعاصر ، وامتداده إلى أفاق أرحب بفعل الترجمات التي طالت بعض كتبه إلى لغات أجنبية كالتركية مثلا، يشي بقدرة فائقة لديه على سد الثغرات وإحكام البناء المعرفي،حيث كأي نص قوي ، ونص الجابري من صنفها،لا تظهر بياضاته و فراغاته إلا من خلال القراءات النقدية التي يستثيرها هذا النص.

وفي القراءة البسيطة التي تناولت هذا النص عبر إشكالية التباس الإيديولوجي بالمعرفي في الفعل التأويلي الذي قدمه للتراث العربي الإسلامي، تبين لنا الجابري وهو يعلن عن" نقد العقل العربي" عنوانا لمشروعه و إدعائه للقراءة العلمية المتحررة من الإيديولوجيا، لم يكن مختلفا عمن وقع عليهم نقده من صناع الخطاب العربي المعاصر، و هو لم يختلف عنهم سوى في إتقان التخفي الأيديولوجي، إذ كان الجابري يعتقد إضمارا أن المدخل الإيبستيمولوجي على التراث العربي الإسلامي والخطابات المتشكلة حوله كفيلا بتضليل القارئ عن المنطلقات الإيديولوجية التأسيسية، التي تحدد النتائج قبل بداية البحث، وهو السلوك الذي أقل ما يقال عنه أنه مناف للروح العلمية والعقلانية والموضوعية، وغيرها من القيم المرادفة التي ما فتئ ينافح عنها ناقد العقل العربي.

لقد اتهم الجابري القراءات السائدة قبله وفي عصره أنها قراءات سلفية، تؤطرها ذهنية القياس وتخضع لسلطة السلف، فرماها جميعها في سلة اللا تاريخية ، و انْهّم بإعادة الروح للمتن التراثي باعتماده في مساءلته على منهج مثلث الرؤوس ، فهو لم ير مانعا في الجمع بين التحليل التاريخي والتحليل البنيوي والمعالجة الإيديولوجية بالرغم ما بين ه ذه الأدوات من تنافر في مرجعياتها الفلسفية، لقد استطاع أن يذيب مثل هذا التناقض الذي يشي به منهجه الثلاثي بين عدة تيارات فلسفية ، كالذي بين البنيوية والنزعة التاريخية و الإيديولوجيا التي تحفل بهما الماركسية باعتبارها معينا مهما لناقد العقل العربي، لقد كان الجابري يقدم على إنجاز هذا التوليف المنهجي الفريد بتأطير من النزعة الأكسيومية التي أكسبه إياها تمرسه بالدرس الإيبستيمولوجي المعاصر ، دراسة وتدريسا، ثم استثمارا في قراءته المبدعة في لحقول معرفية تراثية متعددة، فلم تقتصر مدونته على الفلسفة وحدها، بل كانت تتسع للنحو والفقه والبلاغة، وعلم الكلام، لتمتد أخيرا لتشمل الظاهرة القرآنية.

عندما مارس الجابري قراءة نقدية للمتن التراثي، كان ينزع بنقده إلى الاختلاف عن القراءات المتوفرة، لذلك جاءت نقديته أقل حدة مما نجده عند آركون و نصر حامد أبو زيد، هو لم يمارس النقد إنطلاقا من مرجعية محددة، بل حاول أن يجمع شتات ما توفر لديه من منهجيات تراثية ومعاصرة، فألف في قراءته بين العقلانية الأرسطية الممتدة إلى ديكارت ، وابن رشد، وبين عقلانية عصر الأنوار ، وبين النزعة التاريخية في الهيغلية والماركسية، كما انفتح أيما انفتاح على الطفرات المعرفية التي أحدثها القرن التاسع عشر في مجالات العلوم الكلاسيكية، وامتداداتها إلى العلوم الإنسانية ، التي تكون بالدرس الإيبستيمولوجيى قد حققت مكاسب منهجية هائلة، ليغتني النقد كما مارسه الجابري بإيحاءات التحليل النفسي والجينيالوجيا والأركيولوجيا والتفكيكية والتأويليات المعاصرة.

كانت المهمة الجابرية بهذا الثراء في المرجعيات تتجه حسب أحد قرائه ، إلى تهيئة الظروف وتوفير الشروط المساعدة لتوطين المشروع الحداثي في ثقافتنا ومجتمعنا وسياستنا، وهو ما جعل نقده يأخذ بالبعد النظري(في التكوين والبنية)، و بالبعد العملي(في العقل السياسي ، والأخلاقي).

لعلنا لا نكتشف جديدا عندما نقول أن انشغال الجابري المكثف على المتن التراثي، وتحمله عناء تحقيق الكثير من نصوصه، وقراءته التجاوزية له، لم يكن من قبيل النزهة الفكرية، وإذا اعتبرنا الأمر كذلك لكنا قد أحيينا النقاش حول حقيقة العلاقة بين حلم المأمون وحركة الترجمة في عهده، لقد كان الجابري بنفسه يقر بالتداخل بين السياسي والمعرفي، وهو التداخل الذي يكاد يكون كيميائيا أو تكوينيا، لذلك كان من الطبيعي أن تكون القراءة الجابرية موجهة بهواجس إيديولوجية، ترتبط ليس بما تعلنه إشكالية الفكر

العربي المزمنة، بل هواجس هي من قبيل "البنية اللاشعورية" التي تكون قد استبدت بفكر الجابري واقتادته إلى ما وصل إليه من نتائج اقتيادا.

لقد سبق أن تابعنا في سياق الفصول السابقة أن الجابري لم يخرج عن ايبستيميه الفكر العربي الحديث والمعاصر، فكان بقلمه منخرطا في مشروع النضال العربي من أجل التقدم والنهضة والثور ة والحداثة...، لكن الخصوصية والتميز الذي أرادهما، من خلال معلناته عبر كتبه أو المنتديات والحوارات التي كان ينشطها، لم تكن تسعفه للإيفاء بالغرض ، فكان التخارج بين المعلن والمتحقق وسيطا للكشف عن الثغرات والفراغات التي تخللت مشروعه، وهي التي جعلته يكون محل دراسات نقدية عديدة.

بخصوص إشكالية المعرفي والإيديولوجي في خطاب الجابري، تبين لنا أن مفكرنا بقدر ما كان يحترز من التشويش الإيديولوجي على السلوك المعرفي في مقاربة المسألة التراثية بقدر ما كان يؤسس لإيديولوجيا بديلة عن الإيديولوجيا التي كرستها القراءات التي تولى نقدها، لذلك بدا لنا أن القراءة الجابرية للتراث التي كان مطلبها ابيستيمولوجيا ، معرفيا، بل علميا، وقعت في مطبات إيديولوجية عديدة، أهم هذه المطبات ما تعلق بنزعة المفاضلة بين المشرق والمغرب، وبوجه التحديد قراءته التبخيسية للفلسفة السينوية ومن خلاله الروح المشرقية ، في مقابل القراءة التبجيلية لإبن رشد و من ورائه المشروع الثقافي الأندلسي، إذ كان جهد الجابري منصبا منذ البداية على تأكيد العلة(علة التقهقر الحضاري) في عقل المشارقة، الذي جرّت "قياسيته و تجزيئيته" على هذه الأمة المآسي، وبالتالي لا يكون الإقلاع الحضاري إلا من خلال إحداث القطيعة مع تلك اللحظة وإستعادة اللحظة الحزمية الرشدية التي يبلغ عنده تبجيلها إلى حد مصادرته بها روح الحضارة الغربية المعاصرة.

هذه المفاضلة التي خرجت في الكثير من تفاصيلها عن السلوك العلمي، وسقطت في المقابل في شراك النزعة العلموية المستلهمة لروح التفكير الرياضي الجاف الذي أدي بالجابري إلى تحويل الإمكانات العقلية التي كان ينشئها من خلال عمليات التقسيم والتشطير الثنائي والثلاثي والرباعي، إلى إمكانات واقعية وتاريخية ، بل لها قابلية التجسيد في المستقبل العربي، وهذه المفاضلة حدت بكثير من نقاده إلى إتهامه بالتعصب للمغرب وممارسة القراءة الانتقائية التحكمية، وقد سبق التدليل على نماذج من القراءات التحكمية ، خاصة فيما تعلق بإقدامه على الدمج والتعميم لأدنى مناسبة بين مفكري المشرق من أجل تأكيد صحة الافتراض الذهني المسبق الذي يقود إلى عملية إستدلال فارغة، نفس الشيء بالنسبة

للحظة المغربية التي فيها تغاضى عن عرفانية بعض أقطابها من أجل تأكيد التجانس مع الثنائية الذهنية الافتراضية(مشرق اللامعقول،مغرب المعقول).

من الناحية المنهجية التي أولاها الجابري كبير العناية، وهي في نظرنا التي أطرت القراءة وقادتها إلى هذه المطبات الإيديولوجية، من حيث أن مفكرنا بإيحاء من النزعة الأكسيومية الرياضية كان يتجه إلى وضع قارئه ، خاصة في مقدمتي كتابه نحن والتراث والخطاب العربي المعاصر ، أمام خارطة عمل صارمة، تعتد بالأساس المعرفي، وتنأى بنفسها عن الاعتبارات الإيديولوجية، الأمر الذي يجعل قارئه يطمح إلى قراءة إيبستيمولوجية محضة، وقد شكلت أولى التطبيقات التي ظهرت لهذا المنهج خيبة أمل كبرى لبعض المتابعين ، الأمر الذي يوحي أن الجابري لم يكن في تحديد منهجه مستقلا عن قراءة قيمية قبلية حددت معالم منهجه، بالرغم من أنه كان يؤكد على جدلية العلاقة بين المنهج والرؤية في قراءة التراث، وعليه بدا لنا أن المنهج الذي أطر القراءة الجابرية وقع في شراك الرؤية التي جرّت معها كثيرا من الأحكام القبلية التعسفية، الأمر الذي يستدعي إلى أذهاننا ما أعابه الجابري على بعض القراءات من حيث أنها تتبنى منهجا مطبقا، بدلا أن تبني بنفسها منهجا تدخله حيز التطبيق بوعي وحرية.

ثمة نزعة أخرى أعابها الجابري على القراءات السائدة ، ليجد نفسه مكبلا بها ، وهي النزعة السلفية، فلما كانت القراءة الماركسية والليبرالية، فضلا عن السلفية، تخضع في تفكيرها وأحكامها لسلطة النموذج / السلف، فإننا من خلال قرائتنا لنصوص الجابري تبين لنا أن إحالاته المتكررة إلى العقل الغربي في سياق مقارن مع العقل العربي توحي بالسلطة المرجعية لمنجزات هذا العقل على تأويله للتراث العربي الإسلامي، بالتالي كان مفكرنا يفكر بإيحاء من العقلانية الغربية المعاصرة التى تكللت بالحداثة المتجاوزة، ففضلا عن أن تجربة الحداثة الغربية لا تزال محل عمليات إغناء وإثراء ومراجعة مستمرة ، وأن الجابري كان يتعامل معها كتجربة نموذجية ناجزة وناضجة، تضاهي في ضغطها ضغط "سلف" القراءات السابقة، فإن أشكالا من التزييف والتشويه شابت القراءة الجابرية لبعض النصوص الفلسفية الغربية، التي تحولت إلى نصوص مرجعية ، على غرار تأويليه لعبارة كونزت حول العقل ، التي تمكن عبر تأوله لها من توليد تعريف مثير للعقل " اللعب حسب قواعد".

وحتى عندما تقع القراءة الجابري في مأزق تأصيل الحداثة في التراث العربي الإسلامي تعمد إلى إيجاد وشائج قربى بين الرشدية والحضارة الغربية المعاصرة، من أجل إضفاء المشروعية على نفسها ، وبالتالي تأكيد عملية الوصل التي تدعيها من خلال الدعوة إلى استئناف الرشدية.

ما نخلص إليه في خاتمة هذا البحث أن الفعل التأويلي كما مارسه الجابري ، لم يكن إيبستيمولوجيا محضا كما إدعى، بل كان مغرقا بالهواجس السياسية والإيديولوجية المرتبطة بالفضاء المغربي الضيق

والعربي الأوسع، الأمر الذي جعل صوت الفكر عنده يخفت في كثير من الأحيان وينصاع لأوامر المصلحة، ومنه ينخفض منسوب الجرأة التي ظل يتباهي الجابري في المنابر، إذ كان ما يزال صامتا عن كثير من الأسئلة المقموعة في تاريخ وحاضر الثقافة المغربية ، وهو الصمت الذي لا يمكن أن يعزى لشيء آخر غير التقية أو التواطؤ، وكلاهما يشكل نقضا واضحا للروح النقدية والعقلانية.

وهكذا يبدو لنا أن خطاب الجابري الذي اختط باقتدار منهج التأويل الإيبستيمولوجي للتراث العربي الإسلامي ، بقى متمنعا عن الإفصاح عن مكنونات نفسه ، فأخفق في تمثل مكنونات هذا التراث التمثل الموضوعي، ولم يبلغ بالمعالجة الإيبستيمولوجية المدى المعلن، وهو في نظر جورج طرابيشي يظل عقبة إيبستيمولوجية بسبب ما وضعه من حواجز أمام العقل العربي وما طرحه من إشكاليات مغلقة تحتاج إلى إعادة تفكيك، لأن الخطورة في مشروع الجابري ليس نتائجه بل إشكالياته المفخخة ، الأمر الذي يجعل مشروعه في حاجة لا إلى تقويض بل إلى إثراء، لا إلى عزله عن الاهتمامات الإيديولوجية التي لا مفر منها، بل إلى التوفيق بينها وبين المسعى العلمي للفعل التأويلي.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم

الكتب باللغة العربية

- ابن رشد: تهافت التهافت، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، [د.ط]، [د.ت].
- ــــــــــ : فصل المقال في تقرير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)، تقديم محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ، ط4، 2007.
- أركون محمد: العلمنة والدين (الإسلام ،المسيحية، الغرب)، تر: هاشم صالح ،دار الساقي ، بيروت ، لندن،ط 1 ،1990.
- ــــــــــــ: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، و مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996.
- الأفغاني جمال الدين: الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني: مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية، تحقيق محمد عمارة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1968.
- أمين العالم محمود: الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي ، القاهرة الجديدة ، الطبعة 2، 1998.
- أنور عبد الملك: الفكر العربي في معركة النهضة، دار الآداب، بيروت.
- أومليل علي: في التراث والتجاور،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، بيروت، ط1، 1990.
- البريدي عبد الله: السلفية والليبرالية، اغتيال العقل في ثقافتنا العربية، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ط 1، 2008.
- بن عبد العالي عبد السلام : أسس الفكر الفلسفي المعاصر ،دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ط 1، 1991.
- ــــــــــــــــــــــــ: الفلسفة السياسية عند الفارابي، دار الطليعة بيروت، ط 3، 1986.
- بن نبي مالك: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، تر: بسام بركة وأحمد شعبو، دار الفكر ، دمشق، ط1، 1988.
- بوملحم علي ، أزمة الفكر العربي المعاصر ،المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع ، بيروت ، ط 1 ،2000.

- الجابري محمد عابد : التراث والحداثة،دراسات ومناقشات ،المركز الثقافي العربي ،ن بيروت - الدار البيضاء،ط 1 ،1991.

- ــــــــــــــ: الخطاب العربي المعاصر - دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربي، ط 6، 1999.

- ــــــــــــــ: نحن والتراث، قراءات في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، بيروت، ط6، 1993.

- ــــــــــــــ: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية,بيروت، ط9 ،2006

- ــــــــــــــ: بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية ، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ط 2، 1991.

- ــــــــــــــ: العقل السياسي العربي, المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، بيروت ، ط1، 1990.

- ــــــــــــــ: حفريات في الذاكرة من بعيد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط 1، 1997.

- ــــــــــــــ: مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3.

- ــــــــــــــ: إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 2، 1989.

- الجابري محمد عابد وحسن حنفي : حوار المشرق والمغرب،دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط 1، 1990.

- الجابري محمد عابد وآخرون: المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية ، دار توبقال للنشر ،ط 1 ، 1986.

- جمال الدين العلوي: المتن الرشدي، دار توبقال ، الدار البيضاء، ط 1 ،1986.

- حافظ أشرف: أيديولوجيا النظم السياسية والإسلام، دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط 1، 2009.

- حامد خليل : أزمة العقل العربي، دار كنعان للدراسات والنشر، ط1 ، 1993.

- حرب علي: نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 2، 1995.

- حرب علي: الممنوع والممتنع- نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء، ط4، 2005.
- حرب علي: التأويل والحقيقة،(قراءة تأويلية في الثقافة العربية)، دار التنوير، بيروت، ط 2، 1995.
- حسن حنفي: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع ، بيروت، ط5، 2002.
- حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ج 1، 1978.
- ريمون رويه : نقد الإيديولوجيات المعاصرة، تر :عادل العوا ، منشورات عويدات ،بيروت ، باريس، ط1 ،1978.
- الزركشي : البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط 3، 1977.
- سبيلا محمد: الايديولوجيا نحو نظرة تكاملية، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء ، ط1، 1992.
- سلامة موسى: ما هي النهضة، دار الجيل للطباعة، القاهرة، [د.ط]،[د.ت].
- سلاّم رفعت: بحثا عن التراث العربي، نظرة نقدية منهجية، دار الفارابي بيروت، ط1، 1989.
- سيد قطب: معالم في الطريق، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1968.
- السيوطي جلال الدين: الإتقان في علوم القرآن،مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ، ط 3، د ت.
- طرابيشي جورج : مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة،دار الساقي،بيروت،ط 2، 2006.
- ـــــــــــــ: نقد نقد العقل العربي، إشكاليات العقل العربي، دار الساقي، بيروت، ط 1، 1998.
- ـــــــــــــ: نقد نقد العقل العربي، وحدة العقل العربي الإسلامي ، دار الساقي، بيروت، ط 2، 2007.
- ـــــــــــــ : المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي، رياض الريس للكتب والنشر،لندن ،ط1 ،1991.
- ـــــــــــــ: نقد نقد العقل العربي، نظريۃ العقل، دار الساقي، بيروت، ط 3، 2007.
- طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1،1994.
- ـــــــــــــ: العمل الديني وتجديد العقل ،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، بيروت، ط 4، 2006.

- ــــــــــــــــ: روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 2009.
- عادل مصطفى: فهم الفهم ،مدخل إلى الهرمينوطيقا، دار النهضة العربية بيروت، لبنان، ط،1، 2003.
- عبده محمد : الأعمال الكاملة ، جم ع و تحقيق وتقديم: محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972.
- عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة، الدار العربية للعلوم ناشرون بيروت، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2008.
- العروي عبد الله: مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ط 1، 1999.
- ــــــــــــــــ: العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، بيروت، 1973.
- عزام محمد: الاتجاهات الفكرية المعاصرة من السلفية إلى الحداثة، منشورات وزارة الثقافة، سوريا دمشق، ط1، 2004
- علي زهرة أحمد: العقل العربي، بنية وبناء، دار العرب للدراسات والنشر والترجمة، دمشق، ط 1، 2009.
- الفجاري مختار: الفكر العربي الإسلامي ، من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم، عالم الكتاب الحديث، تونس، ط 1، 2009.
- فرانك فيليب: فلسفة العلم، الصلة بين العلم والفلسفة،تر:علي علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت ،ط 1، 1983
- فهميّة شرف الدين : الثقافة والإيديولوجيا في العالم العربي،1960- 1990،دار الآداب، بيروت،ط 1، 1993.
- كمال عبد اللطيف: أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء، ط1، 2003.
- كمال عبد اللطيف و نصر محمد عارف: إشكاليا ت الخطاب العربي المعاصر، دار الفكر، دمشق، ودار الفكر المعاصر بيروت، ط1، 2001.
- لؤي صافي: إعمال العقل ، من النظرة الجزيئية إلى النظرة التكاملية، دار الفكر، دمشق، ودار الفكر المعاصر، بيروت،ط1، 1998.
- مجموعة من الأساتذة السوفيات : الفلسفة الماركسية في القرن العشرين ، ج 1، ترجمة حسان حيدر،دار الفارابي، بيروت،ط1، 1990.

- محمد بن جرير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق محمود محمد شاكر ، دار المعارف القاهرة، ط1، 1960.

- محمد مفتاح: التلقي والتأويل، مقاربة نسقية، المركز الثقافي العربي، بيروت ، الدار البيضاء، ط 2،2001.

- نسيب نمر: فلسفة الحركة الوطنية التحررية، دار الرائد العربي، بيروت، ط1، 1971.

- نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 3، 1994.

- ـــــــــــــــــ: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي ، بيروت، الدار البيضاء،[د.ط]،[د.ت].

- ـــــــــــــــــ: نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، بيروت، ـالدار البيضاء، ط 3، 2007.

- المخـــــــــلبي علي: التحليل والتأويل، منشورات كارم الشريف، تونس، ط 1، 2010.

- المراكشي محمد الصالح : الإيديولوجية والحداثة عند رواد الفكر السلفي ،دار المعارف للطباعة والنشر،سوسة ، تونس، [د.ط]،[د.ت].

- وعزيز الطاهر: المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء بيروت، ط1، 1990.

- وقيدي محمد: جرأة الموقف الفلسفي - إفريقيا الشرق المغرب، ط1، 1999.

- وقيدي محمد: بناء النظرية الفلسفية، دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة ، دار الطليعة بيروت ، ط 1، 1990.

- ولد أباه السيد: التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، الدار العربية للعلوم،بيروت،ط2، 2004.

- يحي محمد: نقد العقل العربي في الميزان، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط 1، 1997.

- يورغن هابرماس : المعرفة والمصلحة ،ترجمة حسن صقر ، مراجعة إبراهيم الحيدري ،منشورات الجمل، كولونيا،ط 1، 2001.

2- **باللغة الأجنبية**:

- Max Weber :" **L'éthique Protestantante et l'esprit du capitalisme**" paris, polon. ,1967

- Mohammed arkoun :" **La Pensée Arabe**" .Persses Universitaires de France, (puf), .Paris 2em édition.1979.

- Robert Blanché, "**L'épistémologie**".Persses Universitaires de France, (puf) 1972.Paris. ,1ER Edition

المـوسـوعـات والمعاجم

ـ ابن منظور: لسان العرب، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت 1995.

ـ ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر القاهرة، 1979.

ـ الأزهري: تهذيب اللغة، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، 1967.

- ريدموند ويليام ز: الكلمات المفاتيح ،معجم ثقافي ومجتمعي ،تر: نعيمان عثمان ،المركز الثقافي العربي,بيروت ـ 14 الدار البيضاء،ط 1، 2007.

النــــــــــــــــدوات

ـ أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في المغرب الإسلامي، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1981.

ـ بحوث ومناقشات الندوة التي نظمها المجمع العلمي العراقي تحت عنوان" مكانة العقل في الفكر العربي"، ونشرها مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، 1998.

ـ بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية تحت عنوان" حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر"، المركز، بيروت ط 1، 2005.

ـ بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية تحت عنوان "نحو مشروع حضاري نهضوي عربي "، المركز، بيروت ، ط 1، 2002.

فهــرس المحتــويات

فـــــهـــــرس المـــــــحتــــــــويات

الموضوع الصفحات

الفصل الأول: الفعل التأويلي العربي : موضوعاته وإشكالاته

الفصل الثاني:مشروع نقد الجابري للعقل العربي: المنهج والنتائج

***المبحث الأول: مشروع الجابري التأويلي وخياراته المنهجية**.*

***المبحث الثاني الخيارات المفهومية الجابري**.*

***المبحث الثالث:المعرفة العربية والتصنيف الثلاثي**.*

الفصل الثالث:الإيديولوجي والمعرفي في خطاب الجابري، قارئا ثم مقروءا

المبحث الأول: الإيديولوجي والمعرفي في الفلسفة المشرقية.

المبحث الثاني:مقولة القطيعة والخلفية الإيديولوجية.

المبحث الثالث: المنهج الإيبستيمولوجي والتلبس الإيديولوجي.

فهرس الآيات القرآنية الواردة في المذكرة

بِاللهِ وَهُمْ بِالآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ"	الآية: 37	

الملخص

تتناول هذه المذكرة إشكالية الفعل التأويلي العربي، من خلال ثنائية الايبستيمولوجيا و الايديولوجيا، التي تتجاذب الخطاب المنشغل بالمادة التراثية، في مختلف تشكيلاتها، من فلسفة وتاريخ ، وفنون وعلوم دينية، ومن هنا كان من الضروري أن نخوض ابتدائيا في المفاهيم الأساسية التي تؤطر هذا الفعل، بدءا بالتأويل ، فالايبستيمولوجيا، ثم الايديولوجيا، لننتقل إثر ذلك إلى الاستعراض النقدي لأصناف الممارسة التأويلية العربية التي طالت "النص التراثي"، بالتعريج على الاشكاليات الايبستيمولوجية التي تطرحها، والموجهات القسرية التي تتحكم فيها.

أما صلب هذه المذكرة فكان متعلقا بـ " النموذج الاختباري" ، ممثلا في نص " نقد العقل العربي" لمحمد عابد الجابري، الذي تم تأسيسه وبناءه من خلال نقد هذا الأخير للقراءات التي سبقته أو تلته أو زامنته، ثم الكشف عن الخيارات المفهومية والمنهجية التي تبناها الجابري في مشروعه، لنقدم في محصلة هذه الخطوة ، النتائج والمقولات و الأحكام القيمية التي طفح بها " النقد الجابري" ، في الخطوة الختامية التي حاولت أن تكون تفكيكية، تولت الكشف عن آليات اشتغال خطاب الجابري ، من خلال الردود التي أثارها، أين تم الكشف البياضات والفراغات التي احتواها هذا المشروع ، وكان من أهمها التوجيه المضمر للإيديولوجية الذي استبد بخطاب الجابري الذي ظل يتعفف من الايديولوجيا ، ويعلن براءته من براثنها.

الكلمات المفتاحية:

الفعل التأويلي؛ الايبستيمولوجيا؛ الايدولوجيا؛ الهيرمنوطيقا؛ التراث؛ المنهج؛ النهضة؛ القطيعة؛ العقل؛ النقد؛ البنية؛ الاستشراف؛ السلفية؛ الماركسية؛ الرشدية.